

«In town you can cry and you can cry»

Syn på kjerneverdiar på øya Tumbatu i desse tider av endring

Eli Johanne Ormberg



Masteroppgave i sosialantropologi

Det samfunnsvitskaplege fakultetet

Institutt for sosialantropologi

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2010



In the island, people will interfere. If someone is having a problem, people will help. Just cry, and you will get assistance. People will get up from their sleep in the middle of the night, knock on the door, ask what's wrong. But in town, you can cry and you can cry.

-Hamadi (26) frå Tumbatu, busett i Zanzibar Town

Samandrag

Oppgåva handlar om Tumbatu, ei lita, straumlaus øy utanfor Zanzibar utanfor kysten av Aust-Afrika. Folka der, watumbatu, reknar opphav attende til persisk tilstrøyming til øya på 1200-talet. Det går også fram av oppgåva sitt historiske fokus at Tumbatu i nyare historie, særleg under britisk styre frå slutten av 1800-talet til 1960-talet, er blitt neglisjert og oversett. Denne kjennskapen til Tumbatu si eldre og nyare historie tek eg med meg inn i forståinga av notid, og av kjerneverdier hjå watumbatu.

Dei to småbysamfunna på Tumbatu framstår som kollektive. Dette syner dette seg på den eine sida *innan* samfunna, gjennom praksisar av deling og resiprositet. Løysingar basert på kollektivitet og resiprositet fyller viktige samfunnoppgåver. Dei utflytte sine økonomiske bidrag attende til familie og til lokalsamfunn spelar ei viktig rolle. Kollektivitet på Tumbatu syner seg også gjennom ein praksis av restriktiv regulering av folk *utanfrå* sin tilgang til øya. Dette gjeld særskilt turistar.

I materialet syner eg watumbatu sine kjerneverdier som også *kontesterte*, og som gjenstand for *forhandling*. Eg legg vekt på utflyttarar sine opplevingar av å bu i Zanzibar Town, og korleis dei forhold seg til sin 'religious culture', religiøse kultur, frå Tumbatu, slik dei omtaler den. Eg syner korleis deira liv i byen på ulike måtar framkallar dilemma, og fordrar til forhandling.

Oppgåva bærer i seg eit klårt aspekt om endring. Med dette meiner eg ikkje at det kun er no endringar skjer, og aldri tidlegare. Mitt fokus er å knyte watumbatu sine kollektive kjerneverdier til *desse tiders* endringar, blant anna nær føreståande straumtilknyting, betra vassstilgang, utdanningstilbod, og ikkje minst det store og omdiskuterte spørsmålet om korvidt ein på sikt skal opne øya for turisme.

Shukrani. Takk.

Innhald

Samandrag	III
<i>Shukrani. Takk.</i>	IV
Kapittel 1: Innleiing.....	1
Tema og problemstilling.....	1
Praktisk om oppgåva	2
Metodar	4
Lokalitet.....	6
Historie: Tumbatu og Zanzibar	9
Kapittel 2: Ekteskap, hushald og naboskap	15
Ekteskap	16
Hushald og naboskap	26
Kapittel 2: konkluderande betraktningar.....	31
Kapittel 3: Småbyen - syn på kollektivitet	43
«Karibuni wageni»: Framande på Tumbatu.....	44
Feiringa Maulidi.....	48
Umundi.....	52
Busetnad og nybygging	54
«Her finst ikkje HIV og AIDS»	57
Kapittel 3: konkluderande betraktningar.....	59
Kapittel 4: Unge og eldre - resiprositet og motsetnader.....	65
Å gi attende for livet som gåve	65
Å avvise tradisjonen som blir tilbydd	69
Kapittel 4: konkluderande betraktningar.....	74
Kapittel 5: Forholdet til Zanzibar som historisk og notidig konstituerande og forsterkande for watumbatu sine kjerneverdiar	79
Bærarar av rein, religiøs kultur	80
Resiprositet – institusjon og organisasjon	86
Kapittel 5: konkluderande betraktningar.....	92
Konklusjon	98
Referanseliste	100
Litteratur	100
Zanzibar National Archives (ZNA).....	110

Kapittel 1: Innleiing

Tema og problemstilling

Det innleiande sitatet kjem frå Hamadi som studerer i Stone Town, Unguja. Han er frå øya Tumbatu, ei av dei mange omkringliggande, men få befolka, øyane til hovudøyane Unguja og Pemba, som saman utgjer øyriket Zanzibar. Sitatet og oppgåvetittelen gir kan hende forventingar om ei komparerande tilnærming til Tumbatu og 'utanfor', særleg 'byen', Zanzibar Town. Det er ikkje tilfelle, i all hovudsak omhandlar oppgåva Tumbatu. Det tittelen uttrykker, er *watumbatu*¹ som Hamadi, ein *mtumbatu* (sing.) busette i byen, sine også interne komparasjonar - deira 'antropologiske' undring over og erkjenning av eigen heimstad sin partikularitet (jf Barth 1999).

Problemstillinga for mi oppgåve er: «Korleis ser watumbatu på sine kjerneverdier i *desse tider* av endring?». For å gjere problemstillinga, og dermed tema for oppgåva forståeleg, er det naudsynt å fyrst dele den opp.

«*Desse tider* av endring», for å byrje med det siste fyrst, er eit 'statement', ein påstand: der *er* endring i *desse tider*. Også endringar i *andre* tider vert omtala, med dei klåre linjer som knyter dei til samtida eg framstiller. Presiseringa av kva tid 'desse tider' er, peikar samstundes mot kva endring som er 'av desse tider'. 'Desse tider', som er eit tidsrom og ei samtid i mi oppgåve, er samstundes ein tematisk lokalitet. Øya Tumbatu hadde ikkje innlagt straum då eg var der, men førebuande arbeid for installering var i god gang. Vassforsyninga er ustabil, men også den står føre snarleg utbetring. Zanzibar har sidan 1980-talet hatt ein veksande turistindustri. Tumbatu har for det fyrste ikkje tillatt turistar adgang på øya, men for det andre ikkje vore ein 'eigna' eller tilrettelagt stad å vitje. Vissa om at straum og betra vassforsyning er nær føreståande, set i gang ein tidlegare uaktuell diskusjon om turisme på øya. Me ser soleis at straumtilknyting og betra vassforsyning, også omtala som 'sosiale tenester', som igjen opnar for ein diskusjon om turisme på øya, er endringar som markerer og

¹Watumbatu er, som namnet indikerer, folka som bur på Tumbatu. Også ein stor del av innbyggjarane på nord-Unguja er watumbatu. Når oppgåva vidare omtaler 'watumbatu', meiner dei som bur på Tumbatu, eller har sin nære bakgrunn derifrå.

angir tida eg omtaler. Betra utdanningstilbod er ei endring som forsovidt utvidar omfanget av 'desse tider'. Sidan skulane på Tumbatu vart bygde på 1960- og 1970-talet, har ungdom kunna byrja si utdanning der, og fortsatt i byen, eventuelt med universitetsutdanning. Med mangel på arbeidsplassar på Tumbatu har mange busett seg i byen. Dette mønsteret av utflytting men samstundes vesentleg kontakt attende, er ei betegnande endring for 'desse tider'.

Det går fram at endringar av 'desse tider' er: betring av bestemte sosiale tenester, aktuelt spørsmål om turisme på øya, og skulegong. Neste bit av problemstillinga, opninga av spørsmålet 'korleis ser watumbatu på sine kjerneverdier', vil eg omtale samla slik den står her. Sentralt i denne delen av problemstillinga er antropologen. Watumbatu sine kjerneverdier, slik dei går fram i denne oppgåva, er det *eg* som til sjuande og sist formulerer. Desse formuleringane er basert på eit breitt materiale, og er i mange tilfelle ei samanfatting og formidling av informantars utsegner. Men problemstillinga spør ikkje kun etter kva som er kjerneverdier hjå watumbatu, den spør etter *korleis dei ser* på desse, i desse tider av endring. Innhaldet i dette spørsmålet kan vere vidt, og gjennom dei ulike tema som vert tatt opp, vert ulike sider ved spørsmålet berørt. I mange tilfelle innebærer synet på eigne kjerneverdier ei samanlikning med, eller valet om, 'noko anna'. I dette ligg gjerne vurderingar av bestandigheit, varigheit, og det syner verdiane som kontesterte og gjenstand for forhandling.

Praktisk om oppgåva

I tillegg til å omtale metode og generell kontekst, nyttar eg dette fyrste kapittelet til ei relativt omfattande utlegning om Tumbatu si historie. Historieframstillinga er ikkje meint som eit 'verk' i seg sjølv, men som ei førebuing til oppgåva i sin heilskap, og dens vesentlege inklusjon av historiske faktorar. Mellom anna N. Thomas (1996) omtaler, og talar for, eit nær forhold mellom historie og antropologi: «A range of phenomena that anthropologists had previously interpreted for their social and cultural logic were shown to arise from a wider historical dynamic, from the interaction between local societies and colonial powers» (Thomas 1996:275). Også denne oppgåva ville truleg sett vesentleg annleis ut, utan dens inklusjon av historie som dimensjon.

Gjennom oppgåva omtaler eg dei to busetnadene på Tumbatu, Gomani og Jongowe, som småbyar, noko som gjerne treng ei forklaring. Under feltarbeidet vart eg ved eit høve irettesatt av ein mann for å kalle Gomani 'village', landsby. «But Eli, this is not a village, it's a town!». På overflata liknar kanskje ikkje Gomani det ein assosierer med småby. Men med eit folketal på truleg meir

enn 10.000 utfordrar den også rāmene for betegninga 'village'. Språk er makt, og denne gongen vil eg nytte makta i orda til å framheve stadene sitt potensiale, og kanskje gripe inn i lesaren sine assosiasjonar gjennom ordet 'småby' framfor 'landsby'. Når det er sagt, meiner mannen som irettesette meg, og eg, at 'town' også *er* ei adekvat nemning. Jongowe har eit noko lågare folketal, men av praktiske årsaker omtaler eg begge stader som småbyar. Når eg omtaler småbyane i eldre tid, kallar eg dei landsbyar, for å få fram ekspansjonen sidan den tid.

Om småbyane og øya som felt og i oppgåva, må også utdjupast. Eg tilbrakte mest tid i Gomani, og når eg i oppgåva gjer 'småbyen' til eit analytisk nivå, er det hovudsakleg med empiri frå Gomani. Men slik eg også har opplevd Jongowe, ser eg det gyldig å generalisere det som vert utleia av empiri frå Gomani til å gjelde watumbatu som heilskap, slik problemstillinga uttrykker. Oppgåva sitt uttalte fokus er Tumbatu og folka der. For å sleppe tallause «[...], som på øvrige Zanzibar», gjer eg det her klart at mykje av det eg framhevar frå Tumbatu, ikkje dermed er *unikt* for Tumbatu. Der temaet derimot *er* annleisheit, går dette klårt fram.

Oppgåva har preg av ei reise: frå det indre og nære, til det ytre. Gjennom heile denne reisa, frå kapittel 2 til kapittel 5, utleiest *kjerneverdier* på Tumbatu. Her kan også nemnast at kvart kapittel har ein struktur av relativt 'rein' empiri fyrst, med påføljande analytisk diskusjon. Gjennom humor, hennar arbeid, og relasjon til sin mann, ser eg *komplementaritet* som kjerneverdi. Utveksling av mat mellom hushald fordrar ein diskusjon om *resiprositet* som kjerneverdi. I neste omgang framstår *egalitet* og *kollektivitet*, mykje i form av *kollektiv tillit* (jf Putnam 1993) som kjerneverdi innan småbyen som analytisk eining. Men både knytt til småbyen som eining, og i det vidare, vert denne tilsynelatande homeostatiske framstillinga nyansert, gjennom splider, dilemma og forhandling. Ikkje minst relaterer dette seg til omtalen av relasjonar mellom unge og eldre på Tumbatu som relasjonar av *resiprositet*. I denne, og i neste og siste del av oppgåva, vert også område og faktorar *utanfor* Tumbatu i større grad relevante. Siste del diskuterer dette eksplisitt, gjennom forholdet til 'utanfor' som konsituerande og forsterkande for watumbatu sine kjerneverdier. I denne diskusjonen er det *uavhenge* og *sjølvstende* som står fram som kjerneverdier. Til grunn for oppgåva som heilskap si forståing av resiprositet, er Marcel Mauss' (1995:29) omtale av «den totale ytelse» som plikta til å gi, å motta, og å gi attende. I dei konkrete framstillingane av resiprositet som verdi og praksis, ser eg til Marshall Sahlins' (2004) skilje mellom økonomiske transaksjonar som redistribusjon (pooling) og resiprositet, og hans vidare elaborering av resiprositetsomgrepet. Robert D. Putnam (1993) sin bruk av omgrepet 'sosial kapital', knytt til småbyen som nivå, er med på å peike mot *kollektiv tillit* og *prediksjon* som også kjerneverdier hjå watumbatu (jf Putnam 1993). Den vidare, og hovudsakleg meir stadsspesifikke litteraturen vert introdusert kapittelvis. *Safari njema*, god reise!

Metodar

Mitt opphald på Zanzibar varte i 7 månader frå desember 2008. Det var kort tid sidan eg fyrste gong vitja øya, våren 2008. Sløvande varme, travle marked og intenst gatemiljø som sjokkerer og sjarmerer ved fyrste møte, var allereie erfart. Det var ein fordel å ha kjennskap til staden. Av tidvis tilfeldige, tidvis strategiske grunnar, gjekk feltarbeidet gjennom fleire fasar og ulike metodar. Hovudmetode var likevel 'det klassiske feltarbeid', deltakinge observasjon.

Deltakande observasjon

Dei fyrste vekene på Zanzibar budde eg i Stone Town, Unguja, og vitja mellom anna statlege departement. Ein dag vitja eg *Commission of Research and Extension*, under landbruksdepartementet, den neste dagen sat eg bakpå scooteren med ein tilsett der, på veg til Mkokotoni og båten over til Tumbatu, til han og kona. Slik kom eg til Tumbatu. Under opphaldet budde eg med 4 familiar, men lengst hjå den eine. Mykje av tida vart tilbragt med mødrene i familiane eg budde med, og dermed deira nettverk og kvardagsaktivitetar, som matlaging, åkerarbeid, innkjøp, besøk.

Eg valde å ikkje bu fast på Tumbatu, men ha ein base i byen. Vekslinga mellom by og Tumbatu gav jamne perspektivskifte. Det var ofte på bussen attende til byen, etter mange dagar på Tumbatu, at ting gjekk opp for meg, ting eg hadde tatt for gitt på Tumbatu. Sjølv om eg ikkje aktivt gjorde 'parallelt' feltarbeid der, danna opphaldet i byen likevel grunnlag for ei grad av intern samanlikning, som Fredrik Barth trekker fram, for å få fram felt av variasjon og partikularitet (1999:82).

På Tumbatu var eg del av kvinnefellesskapet. Særleg følgde eg Safia, mora i huset der eg budde hovuddelen av tida. Om eg gjekk saman med menn, var det anten med Athman, mannen til Safia, eller slektningar. Tida mi var kontrollert, eg var immobil endå meir enn Safia, for ho var gift, eg var ugift. Både ville dei passe på meg, vere sikker på at eg var trygg - dei var mitt vertskap. Samstundes var det eit spørsmål om å vere anstendig. Hadde eg spasert fritt rundt i småbyen, kunne eg blitt antatt å vere på utkikk etter ein mann. Å halde meg med kvinner var ikkje eit val, det var den einaste mulegheita. Og i den grad ein antropolog *får* velje sjølv, vil vala ein gjer mest alltid opne nokre dører for tilgang, men samstundes stenge andre.

I starten av feltarbeidet var felt og privatliv skilde sfærer. Utover i feltarbeidet var ikkje dette skiljet lenger lett å finne att. Også dette skapte data. I byrjinga var eg nervøs for å treffe folk frå Tumbatu i byen, frykta dei ville bli skuffa over å sjå meg i moderne klede, ikkje *dirha* og *kanga*,

som eg alltid gjekk kledd i når eg var på Tumbatu². Dette synte seg uproblematisk, det vart akseptert og tolerert at eg gjekk med andre klede i byen. Men merk at dette gjaldt *i byen*, ikkje på Tumbatu. Både utflytte frå Tumbatu og meg, forholdt oss til denne vekslinga mellom by og Tumbatu.

Språklæring

I starten av opphaldet tok eg timar i kiswahili i byen. På Tumbatu snakkar dei *kitumbatu*³, ei særmerkt dialekt som skil seg frå *kimjini*, «byspråk». Eg forstod ikkje alltid andre sine samtalar på kitumbatu. Å *ha* samtalar gjekk betre, særleg med personar eg kjende godt. Ein gjennomgåande tendens i feltarbeidet er at nære samtalar med folk eg har kjent godt, har føregått på kitumbatu, medan formelle samtalar og intervju om spesifikke tema, med folk eg har kjent mindre godt, har vore på engelsk. Ein del omgrep eg diskuterer i oppgåva, veit eg ikkje ordrett korleis ville blitt omtalt på kitumbatu. Antropologi handlar i alle tilfelle også om å oversetje *røynd*, ikkje berre språk. Eg trur ikkje Tumbatu har blitt 'lost in translation' på vegen til norsk, og nynorsk.

Arkivstudier

Samtida på Tumbatu er nært knytt til fortid. Her er det også snakk om ulike lag av historie. Ved *Nyaraka za Taifa*, Zanzibar National Archives (ZNA) fekk eg tilgang til ei nyare historie, mykje gjennom administrative dokument frå tida under britisk styre. Vidare i oppgåva syner denne seg som på mange måtar umiddelbar samtid for dei fastbuande på Tumbatu.

Det offentlege

Som del av saksgangen for søknad om forskingsløyve kom eg tidleg i kontakt med ulike departement. Dette vart til ei omfattande «vitjingsrunde». I denne fyrste tida var feltet ikkje spesifisert utover ruralt Zanzibar. Det var etter forslag frå fleire departement at eg valde å setje feltet til Tumbatu. I departementa snakka eg med tilsette om deira forhold til Tumbatu, om deira kjennskap til eller røynsle frå øya. Samstundes vart eg kjend med watumbatu sine versjonar av dette forholdet, som ofte kunne vere motstridande. Ikkje minst var dei mange samtalane med fagtilsette i departe-

² Romsleg kjole med tradisjonelt dekke over hovud og over kjoleskjørtet.

³ Der er utgitt ei eiga ordliste, *Kamusi ya Kitumbatu*, «Ordliste for Kitumbatu» (Haji 2006).

menta fagleg lærerike. Det var også opphalda ved landbruksstasjonane i Kizimbani og Kibokwa, Unguja.

Intervju

I starten av opphaldet på Tumbatu fekk eg hjelp til å organisere tre møter/gruppeintervju med kvinnelege bønder. Møta gav meg eit byrjande overblikk og hjelpte samstundes å introdusere og etablere meg som antropolog. Det var frå 10 til over 20 tilstades på kvart møte. Då eg mot slutten av feltarbeidet hadde eit betent sår på foten og måtte halde meg i byen, gjorde eg intervju med utflytte frå Tumbatu, busette i byen. Intervjua sette fleire tema frå feltarbeidet til då i nytt lys. Eg vitja offentlege kontor eg ikkje tidlegare hadde tenkt på å vitje, og fekk tidvis overraskande informasjon om Tumbatu. Slik sett vart eit betent sår på foten eit lykketreff for feltarbeidet.

Lokalitet

Swahiliregionen og Zanzibar

Omlag 40 km utanfor kysten av Tanzania (Winther 2005:35), i det Indiske hav, er Zanzibar del av det som vert kalla swahiliregionen. Til denne regionen reknast sørleg kyst av Somalia, kysten av Kenya og Tanzania, nordleg kyst av Mosambik, nordlege deler av Madagaskar, øyane Zanzibar, Mafia, og øygruppa Comorene (Horton og Middleton 2000:5)⁴. Øyriket Zanzibar består av nordøya Pemba og sørøya Unguja, med mindre, omkringliggande øyar. Ifølj siste nasjonale folketeljing, Tanzania Population and Housing Census i 2002, var der eit samla folketal på 979,637⁵. Dette er antatt å ha stige vesentleg. Administrativt har Zanzibar vore del av unionen Tanzania sidan revolusjonen i 1964.

4 Topan (2006:55), Caplan (2004) og Larsen (2004) elaborerer termen 'swahili' som region og folketilhøyre. Ein er likevel samde om ein del fellestrekk som kjenneteiknar swahilitilhøyre: språk (kiswahili), religion (Islam), og migrasjon (Topan (2006:57)).

5 Tanzania Human Rights Report 2008 (2009:180).

Hovudstaden på Zanzibar er Zanzibar Town, med den eldre bykjernen Stone Town. I oppgåva vert dette spesifisert, eller referert generelt til som 'byen'.

Utanfor kystane av Unguja og Pemba ligg omlag 35 mindre øyar, dei fleste ubebudde, men nokre nytta som jordbruksland. Av øyane tilhøyrande Pemba er Kojani, Fundo, Makoongwe og Panza befolka⁶. Av øyane tilhøyrande Unguja er Uzi og Tumbatu befolka. Tumbatu har det høgaste folketallet av desse mindre øyane⁷.



Øyriket Zanzibar består av øyane Pemba og Unguja, òg kalla Zanzibar. Tumbatu ligg utanfor Unguja sin nordvestkyst.

⁶ «Pemba Island», zanzinet.org (2004).

⁷ Kartet på denne sida: "Map Zanzibar", eastafricaadventure.com (2008).

Tumbatu

Tumbatu ligg nordvest for Unguja. Øya er 15,5 kilometer lang, 2,5 kilometer brei på det breiaste. Eg har sjølv gått rundt heile nordkysten, og heilt til sørspissen. Det er ei lita og følbar øy. Der er to bebygde område på Tumbatu; Jongowe i sør og Gomani midt på austkysten av øya. Gomani er eigentleg namnet på ein av bydelene i busetnaden, men vert også nytta om heile busetnaden. Grunna ei svært tett husbygging er folketalet på øya høgt, mest truleg mellom 15.000 og 20.000⁸. Av desse bur omlag 2/3 i Gomani, det vil seie 10.000 eller meir. Til samanlikning bur det høvesvis omlag 12.000 og omlag 14.000 i dei norske byane Kongsvinger og Elverum⁹.

Administrativt er Tumbatu relativt nyleg blitt *subdistrict*, underdistrikt, under *North District* A på Zanzibar. Mange har trekt fram dette som positivt for øya, at Tumbatu ikkje berre er ein del av det store nordlege distriktet som mellom anna omfattar Nungwi. Øvste administrative leiar på Tumbatu er *subdistrict officer*. I tillegg har kvar småby ein eller fleire *shehia*, administrative område, med *sheha* som leier kvart av desse¹⁰. I Jongowe er der éin sheha, i Gomani er der to, ein for bydelen Uvivini, ein for bydelene Gomani/Chwaka¹¹. Utover sheha som leiar er der i Gomani ein mannleg og ein kvinneleg *diwani*, og i Jongowe to *wakuu wa mji* (sing. *mkuu wa mji*), også leiarar (Myers 2006:13).

8 Folketeljinga i 2002 oppgir eit samla folketal på 9443 for heile Tumbatu. Fleire har påpeika at dette ikkje er korrekt. Mange studentar var borte på studier i byen, og fiskarar var langvegs avgarde på fiske. Desse kom ikkje med i folketeljinga for Tumbatu (Samtale med subdistrict officer, april 2009, Tumbatu).

9 Tala gjeld innbyggjarar i tettstadene, ikkje samla for kommunen. «Elverum», ssb.no (2009). «Kongsvinger», kongsvinger.kommune.no (2010).

10 Organiseringa med sheha og shehia fall vekk på 1800-talet (Bennett 1978:40), men kom att gradvis etter revolusjonen. Tumbatu var av dei siste områda på Unguja som gjeninnførte shehia.

11 Inntil våren 2009 var Jongowe éitt shehia og Gomani éitt. Våren 2009 vart shehiaet Gomani delt i to: Uvivini og Gomani/Chwaka, med ein sheha for kvart shehia.

Av offentlege tenester er der i Jongowe éin helseklinikk, i Gomani to, ein eldre og ein ny. I Gomani vart der bygd skule på 1960-talet, i Jongowe i 1973¹². Der er også førskular og koranskular. I begge småbyar er der moskéar. 100% av befolkinga er muslimar. Der finst ikkje politi på øya.

Historie: Tumbatu og Zanzibar

Samtida på Tumbatu let seg ikkje skilje frå verken umiddelbar eller eldre fortid. Tumbatu si kjende historie byrjar ved fyrste periode av tilstrøyming frå Persia. Deira vidare historie og utvikling har kontinuerleg samanheng med denne perioden, og eit tilsynelatande uavbrote medvit om sams tidleg opphav. Dette medvitet er samstundes eit medvit om alt som *ikkje* er opphavet. Som særleg siste kapittel går inn på er også Tumbatu sin isolasjon ein relasjon.

Tidleg historie

Der skal ha budd folk på Tumbatu i nær 2000 år (Myers 2006:7). I rundt år 600 skal der ha budd «primitive folk der, som levde i holer og brukte mykje tid på jakt, jordbruk og fiske» (Khattor, udatert, mi oversetjing). Vidare i tid er der ei historie om persisk tilflytting til Tumbatu. Historia er ikkje tidfest, men samsvarer med Kilwa Chronicles sin omtale av ankomsten til dei fyrste kolonistane frå Shiraz i Persia til Kilwa. Dette vil i so fall dreie seg om rundt år 900 (Gray 1962:12). Også Pearce, i henhold til muntleg tradisjon, framstiller det som sannsynleg at Tumbatu har blitt grunnlagt rundt år 900 e.Kr, eller til og med før (1967:407). Den fyrste moskèen på Zanzibar vart bygd i Kizimkazi, Unguja, iføljte inskripsjonen i år 1170 (ZNA ukjent år). Muntleg tradisjon på Tumbatu hevdar at den fyrste moskèen der vart bygd allereie opp til ti år før den i Kizimkazi, og soleis er eldst på Zanzibar (Khattor, udatert). Dette indikerer i so fall også tidleg shirazibusetnad.

12 Elevane kan gå Standard 1 til 7, pluss Form 1 til 4 på Tumbatu, totalt 11 år. Etter dette må dei eventuelt til byen for Form 5 og 6.

Den fyrste persar som skal ha slått seg ned på Tumbatu, var Sultan Yusuf bin Alawi av Abdali- eller Alawi-ætt, prins av Shiraz, i år 1204 e.Kr (Gray 1962:16). Yusuf var ikkje den fyrste til å busetje seg på Tumbatu, men han var den fyrste sultanen og leiaren der (Khattor, udatert).

Yusuf skal ha grunnlagt Makutani søraust på Tumbatu. Iføljje beretninga var dette den fyrste byen på Zanzibar. Her skal han ha fått bygd fleire bygningar¹³, mellom anna palasset ein endå kan sjå ruinane av¹⁴. Ruinane har tydelege shirazi-karakteristika (Pearce 1967). Den vidare historia er uklår. Ein versjon¹⁵ hevdar der på eit tidspunkt kom ein mann ved namn Chongo frå det afrikanske fastlandet. Han slo seg ned i «Chongowe» (no Jongowe). Yusuf på si side, skal ha blitt pressa av arabarar som kom til øya, og dermed flytta busetnaden til Gomani, lenger nord på Tumbatu. Iføljje denne versjonen er det Yusuf sine folk, saman med folka til Chongo, som er opphavet til dagens watumbatu. Denne siste delen av historia er likevel noko usikker (Gray 1962:17).

Frå seint 1200-tal og framover er der usikre eller manglande beretningar. Folketalet har truleg gått nedover til nær folketomt (Pearce 1967:406). Frå Khattor sin artikkel vert det fortalt at der kom portugisarar og slo seg ned på Tumbatu på 1500-talet¹⁶. Dei styrte ikkje øya, dei budde der kun, men etter tid skal dei ha blitt til plage for dei som då budde der. Ein krig skal ha brote ut mellom dei to gruppene, Makutanikrigen, og dette skal ha øydelagt store deler av bebygginga i Makutani. Utover denne beretninga finst der ingen kjennskap til Tumbatu si historie frå slutten av 1200-talet til midten av 1800-talet, ein periode på rundt 500 år.

¹³ 380 bygningar, iføljje muntleg tradisjon. Palasset skal ha hatt 32 rom (Khattor, udatert).

¹⁴ På folkemunne på Tumbatu vert staden fortsatt kalla «Kwasurutani» = «Kwa sultani» = «for sultanen». Moskéen der var fredagsmoské, «Mskiti Jame». Den skal ha hatt 2 mihraber og vore delt i to, for kvinner og menn (Iføljje samtale med historikar frå Jongowe, tilsett ved House of Wonders, Stone Town).

¹⁵ Garth Myers (2006) gir ein liknande versjon frå samtale med informant i Jongowe, 2000: «[...] the settlement is said to derive its name from a Mrima coast Zamaru (Bantu) commander, Jongo, in Tumbatu's late medieval war with the Portuguese». Dei to versjonane varierer allikevel med omlag 300 år.

¹⁶ Frå omlag 1503 var Zanzibar under portugisisk dominans (Gray 1962), fram til dei mista kontrollen til omanarar i 1698. Det var ikkje ein svært omfattande dominans, portugisarane hadde få administrative postar på Zanzibar (Trimingham 1964:20).

Omansk sultanat: Seyyid Said

I 1832 flytta sultanen av Oman, Seyyid Said av Al-Busaidi-dynastiet, hovudsetet for sitt imperie frå Muscat til Zanzibar (Larsen 1988:39). Han og hans etterfølgarar sitt styre varte til Zanzibar vart britisk protektorat i 1890. På midten av 1800-talet var Tumbatu leia av ein kvinneleg sheha, Mwana wa Mwana. Etter ei tid skal sultanatet ha gått inn og utpeikt sheha for Tumbatu utanfrå denne familierekka, og dessutan fastsatt at sheha på Tumbatu skulle vere underordna Mwenye Mkuu av Wahadimu. Watumbatu var motvillige til denne unionen (Gray 1962:170), som vart slutten på Tumbatu sitt «kongehus» (Ingrams 1967:160). Frå å ha vore regionalt senter for nordlege Unguja fram mot midten av 1800-talet (Myers 2005:7), mista dei i 1865 denne posisjonen, med avviklinga av sheha-leiarskapet (Bennett 1978:40).

Britisk protektorat 1890-1963

Perioden under britisk styre var inga blomstringstid for Tumbatu. Folk frå Tumbatu og frå øvrige Zanzibar fortel om neglisjering av Tumbatu i denne tida. Ein lokalhistorikar trekte fram dette i eit intervju, frå hans vitjing der for 20 år sidan, i samband med studier: «På Tumbatu var der ikkje mange skulelærde, folk var heller religiøst skulerte. I min heimlandsby, Mtambwe på Pemba, fekk me skule i 1928. På Tumbatu fekk dei skule fyrst på 1960-talet, og då berre i den eine landsbyen»¹⁷.

Eit utdrag frå ei dokumentveksling innan den britiske administrasjonen vedrører korvidt der burde byggast ein pir eller molo, for å lette av- og pålessing frå båtar. Som det går fram av sitatet vart dette ikkje gjort, og der finst framleis ingen slik installasjon.

Tumbatu Island supports a fishing community and there appears to be no economic future apart from the sea. Any improvement in facilities at Tumbatu would simply increase the problem by leading to an increase in the population. Difficulties of water supply and communications exert a constant pressure on the younger members of the population to emigrate. I consider this to be a desirable tendency (ZNA 1958).

Ei rekke liknande dokument syner at vassforsyning og helsetenester har vore mangelfull og tidkrevjande å etablere¹⁸.

¹⁷ Samtale med Juma Khattor, juni 2009, Stone Town, Zanzibar.

¹⁸ Sjå mellom anna fil frå 1958 til 1965: «Tumbatu Water Supply» (ZNA 1958-1964). Dessutan «Zanzibar Protectorate. Administrative Reports for the year 1930» (ZNA 1931) og «Medical Tumbatu» (ZNA 1958), om helsetilbod.

1963: sjølvstende - 1964: revolusjon og union

Stillinga som protektorat varte fram til 1963, då Zanzibar vart uavhengig. I 1964 vart koalisjonsregjeringa styrta ved revolusjon. Revolusjonen vart av mange tolka som reaktiv mot ein uforholdsmessig arabiskdominert statsadministrasjon. Abeid Amani Karume tok over som president, og lot etter kort tid Zanzibar gå inn i union saman med Tanganyika, og forme det nye Tanzania.

For Tumbatu sin del vart det under Abeid Amani Karume sitt styre føreslege å flytte heile dens befolking med makt, til leilegheiter på Unguja. Tumbatu skal ha blitt generelt neglisjert i denne perioden. I tillegg skal fleire frå Jongowe ha blitt fengsla og torturert, mistenkt for planlegging av attentat mot Karume i 1969 (Myers 2006:12). I 1972 vart president Karume skoten. Etter hans styre følgde to presidentar, før fleirpartisystem vart innført, og det fyrste fleirpartival gjennomført i 1995, med partia CCM (Chama Cha Mapinduzi)¹⁹ og CUF (Civic United Front). Val har blitt gjennomført i 1995, 2000 og 2005, og CCM har hatt makta heile denne perioden. Vala vore prega av udemokratiske prosessar og ureglementær gjennomføring. I forkant av vala har opposisjonsmedlemmer blitt utsett for forfølgning, vald og tortur, også på Tumbatu²⁰.

Folkesamansetnad på Zanzibar

«With respect to the islanders of Tumbatu it would seem that they are the most unaltered representatives of the original island stock, for there is no record that they ever associated or intermarried with any native races from the mainland, since at least the advent of the Portuguese to East Africa, and the fact that they live on an island, and are of a characteristically suspicious and retiring disposition, points to the probability of their having maintained their racial individuality to a greater degree than was possible with the Wahadimu»

(Pearce 1967:251)

Wahadimu, *wapemba*, og *watumbatu* er namna på dei tre opprinnelege folkegruppene på Zanzibar (Ingrams 1967:30). *Watumbatu* er, som namnet indikerer, folka som bur på Tumbatu. Også ein stor del av innbyggjarane på Nord-Unguja er *watumbatu*. Når oppgåva vidare omtaler *wa-*

¹⁹ Tidlegare ASP og TANU (Tanganyika African National Union).

²⁰ Sjø mellom anna Tronvoll (2006) om tida etter revolusjonen.

tumbatu, meinest dei som bur på Tumbatu, eller har sin nære bakgrunn derifrå. Både wahadimu og wapemba hevdar shiraziopphav (Ingrams 1967). Utover desse folkegruppene utgjorde særleg britar, indarar, arabarar, og afrikanarar frå fastlandet befolkinga på Zanzibar på midten av 1900-talet (Ingrams 1967:29). Også *washirazi* og *waswahili* er tilhøyretermar som vert nytta på Zanzibar, med særskilde tydingar og konnotasjonar.

Isolasjon og kontakt: historiske stereotypiar

Historiske framstillingar av watumbatu framhevar folkegruppa som isolert og uvillig til å omgåast andre folk. Bennett (1978:40) omtaler denne isolasjonen: «[...] the Tumbatu were content with their own isolated regions, living apart from the Arabs of Zanzibar both before and after Said bin Sultan's arrival». Også Ingrams peikar på watumbatu sin isolasjon, i forhold til det han omtaler som *framande element* i andre deler av Zanzibar: «The only absolutely certain place is Tumbatu Island, where I think one can guarantee that, except for two policemen, there is no one who is not an Mtumbatu» (1967:31). Ingrams nemner også watumbatu sin omgang med magi, at den skal ha vore mindre påverka utanfrå samanlikna med den hjå wahadimu (1967:469).

Både historisk og i dag vert watumbatu sett som proteksjonistiske²¹. Om ein innbyggjar på Tumbatu i dag ynskjer å gifte seg med nokon utanfrå, skal dette leggst fram for sheha, som må gi løyve. Søknad vert innvilga i dei fleste tilfelle. Middleton skriv i 1961 om ekteskapspraksis og eigedomsrett. Her ser ein at ein del menn frå Tumbatu gifta seg med kvinner busett på Zanzibar. Om desse sine barn vart buande på Zanzibar ville dei like fullt ha eigedomsrett på Tumbatu. Men denne retten vart sjeldan hevda. «In practice the reputation of the island is such that these children dare not – certainly they do not – claim their theoretical rights to live and cultivate on the island». Men om vedkommande hadde eit særskilt godt rykte på seg, kunne han bli invitert til øya (ZNA 1961).

Det skal ikkje utelukkast at den generelt negative omtalen av watumbatu har skapt ei form for spiraleffekt. Skildringar av eit «isolert og fiendtleg folk», kan ha vore med og forma dåtidige stereotypiar om watumbatu. «Slik ein snakkar om og behandlar folk, slik blir dei», er ei generell forklaring på omgrepet 'sjølvoppfyllande profeti'. Om watumbatu har fortsatt å «vere slik som dei

²¹ «They hold themselves more aloof than the Wahadimu, and they allow no settlers on their island. They will not even tolerate the ubiquitous Indian shopkeeper to open a store among them, and they seldom marry outside their own community» (Pearce 1967:249). «The people are exclusive and will not tolerate strangers living in their midst[...]» (Ingrams 1966:28).

vert behandla som at dei er», har dette igjen stadfesta folk sine stereotypiar om dei, og konturane av ein uheldig sirkel byrjar å teikne seg²². Men isolasjon og proteksjonisme er berre ein del av historia om watumbatu. Karakteristisk er også utfart og kontakt grunna ressursbehov. Tidlege kjelder omtaler watumbatu som dei fremste navigatørar, sjømenn, i farvatna rundt Zanzibar²³.

Som ei tilføyning til denne utlegninga om watumbatu si historie vil eg nemne forholdet *mellom* busetnadene på øya historisk. Under mitt feltarbeid var dette svært dårleg. Det vart sagt at det var dårlegare då enn kva det brukte å vere, sjølv om der «alltid» hadde vore ei konflikt. I eit allmøtereferat frå Gomani i 1960, angående utbetring av vassforsyning til øya, uttaler ein mann frå Kichangani/Gomani følgjande: «At present there are difficulties because of politics and therefore we people of Tambatu do not act as one people». Til dette er det notert i referatet til protektoratsadministrasjonen: «It was clear that owing to the strong political feeling between the two shehias it was not possible at present to persuade the people to cooperate on one scheme»²⁴ (ZNA 1960-61). Som det går fram var det også 'akkurat på det tidspunktet' sterke motsetnader innan øya. Det ser ut til at motsetnader, slik dei kjem til uttrykk i vidare kapittel, rekker langt attende både innan og mellom småbyane.

²² Sjå også Myers (2006) om stereotypiar kring Watumbatu.

²³ «Tumbatu has the reputation of providing the best sailors and pilots for the Zanzibar seas» (Ingrams 1967:122). Sjå også Ingrams (1966:28).

²⁴ Det er forsovidt uklårt om det vert referert til forholdet mellom Gomani og Jongowe eller innan Gomani.

Kapittel 2: Ekteskap, hushald og naboskap

Innleiing

Dei fleste timar i mitt feltarbeid vart tilbragt på kjøkenet med Safia. Eg såg *ekteskap*, slik det vert praktisert på Tumbatu, mykje gjennom henne og relasjonen ho hadde til hennar mann. Generelt såg eg ekteskapa i størst grad gjennom kvinner, ikkje overraskande sidan eg sjølv er ei. Ei slik kjønnsfærisk posisjonering var vanskeleg å unngå.

Eit større spørsmål om fokus og posisjonering knyter seg til mitt fokus på ekteskap, framfor andre leveformer. I kapittelet vert ekteskapet tatt for gitt som livsråme. Det vert det i stor grad også gjort på Tumbatu. Både for menn og kvinner er livet *i* ekteskap, eller vissheit om at ein *har vore i* eit ekteskap²⁵, å forstå som ei ærbar og forventa leveform. Dei fleste lever i ekteskapsbaserte hushald. Eit stort tal kvinner er også fråskilde eller enker, og bur saman med sine barn. Ein del menn i opp til 30-åra er ugifte. Nokre av desse lever i eige hus, men får mat i mor eller syster sitt hus. Andre livsråmer og levepraksisar enn ekteskapet finst, også på Tumbatu. I dette kapittelet omtaler eg allikevel ekteskapet som *verdi* og *normal* på Tumbatu, av di eg forstår *komplementaritet* mellom mann og kvinne til å vere eit underliggende premiss på øya, ideologisk og praktisk. Her fokuserer eg særleg på kone og husmor si rolle. Winther (2005), Eide (2000) og Caplan (1984 og 1995b) sine arbeid frå Zanzibar og Mafia Island er av dei som går nær inn i rurale hushaldningar og ekteskap, delvis med vekt på kvinne- og husmorrolla. Utover desse sine arbeid, er blick også mot andre regionar fruktbart for synet på denne delen av mitt materiale.

Tema for oppgåva er kjerneverdiar på Tumbatu. Saman med 'komplementaritet', lanserer eg i dette kapittelet 'resiprositet' som etablert praksis og bærande verdi på Tumbatu. Temaet gåveutveksling er omfattande innan antropologifaget. Implisitt til grunn for diskusjonen kring praksisar av resiprositet på Tumbatu, ligg Marcel Mauss' omtale av 'den totale ytelse', som eg også legg til grunn for bruk av omgrepet 'resiprositet' i oppgåva som heilskap: plikta til å gi, å motta, og å gi attende (Mauss 1995). Resiprositetspraksisane eg omtaler i dette kapittelet, knyter eg til Marshall Sahlins' tredelte utlegning om resiprositet, med vekt på det han omtaler som 'generalisert resiprosi-

²⁵ Kjersti Larsen peikar frå Zanzibar Town på at skilte kvinner kunne ha kjærsterelasjonar, men fortsatt bli sett som ærbar. For ugifte kvinner vart dette sett som svært negativt (1988).

tet' (2004). Samstundes er mellom anna James Woodburn si omgrepsrevidering kring deling og byte (1998) skjerpande for diskusjonen av min empiri.

Ekteskap

Ekteskapet er ei nær sfære å nærme seg antropologisk. Eg opplevde folk eg kjende i Gomani som relativt lite utleverande, ikkje berre til meg, men også mellom kvarandre. Spørsmål om kjensler og ekteskap var ofte ikkje passande. Ein utleverte ikkje alltid sine tankar:

Eg spurde ei dame eg kjende godt om kvifor naboparet ikkje hadde barn. Det var uvanleg for eit par å ikkje ha barn. Kona i naboparet må kunne kallast ei god venninne av dama eg kjende, ho var innom fleire gonger om dagen, ofte timar av gangen. Eg tenkte det var natuleg at dei hadde snakka om det. Men det visste ho ikkje, sa ho. Dei hadde aldri snakka om det. Eg har grunn til å tru at ho her snakka sant, og ville fortalt til meg om ho visste det.

Ein annan gong gjekk eg med Safia for å vitje ei ung kvinne som hadde mista sitt nyfødde barn etter 3 dagar. Me kom inn i huset der, det var nesten heilt mørkt inne. Safia sa eit stille «poleni», «eg føler med dykk». Der var ingen tårer, berre kvardagsleg inneliv. Etter at Safia hadde sagt «poleni», snakka me ikkje meir om det, praten gjekk om alle andre ting. Ho som hadde fødd, låg inne i eit mørkt avlukke, og var med i samtalen med hovudet halvt til syne bak forhenget. Etter lenge synte ho oss ei fletta korg full av medisinar ho måtte ta, ho verka nesten stolt av å syne dei fram, so mange kjøpte, «viktige» ting. Etter det eg forstod av samtalen var medisinarane, noko relativt teknisk, det einaste den unge kvinna klaga over, at det var mykje å ta, mykje å halde styr på. Og muligens brystmjølka, når skulle det slutte å piple ut?

Ein del antakingar under bygger på observasjon meir enn samtale. Som døma over syner, var det ofte vanlegare å la vere å snakke om noko enn å «snakke seg gjennom» det. Det var ikkje alt eg kunne spørje om dersom eg fortsatt ville framstå som ein taktfull person blant folk.

Ekteskapet, slik eg såg det, er ein komplementær relasjon. Det bygger på gjensidige behov, tillit og forventning til at den andre parten skal utøve dens forventade rolle, og oppgåvene som følger denne. Ekteskaplege roller samsvarar med kjønnsroller. Kvinnens arbeid er uaktuelt for menn, og omvendt. Soleis yter kvar part det arbeidet den andre ikkje vil eller, i tråd med desse rollane, kan yte.

Jordbruk og fiske

Tumbatu har to viktige naturressursar: jordareal på øya og havet som omkransar den. Øya er eit sokalla 'coral rag area', korallsteingrunn med turr jord innimellom²⁶. Dette gjer jordbruket marginalt. Der vert dyrka *muongo* (cassava), *mahindi* (mais), *viazi* (ei slags potet), *mboga* (ein grøn spinattype), *millet* (hirse), og *sorghum* (kornslaget durra). Avkastinga for cassava er omlag 2 tonn per 2 acres²⁷, eit lågt tal samanlikna med fertile deler av Zanzibar. Dei andre plantene gir dårlegare avkastning.

Også fisket på Tumbatu er marginalt. Mange av fiskarane har ikkje båt, og om dei har båt er det ofte ein mindre *dhow* (båt) eller kano som dei ikkje reiser langt med. Dei bruker *dema*, ei teinfelle, *nyavu*, garn, og *mshipi*, ei line med krok i enden²⁸. Athman, mannen til Safia, brukte å ha med dykkebriller og dykke djupt. Også *ngisi* og *pweza*, blekksprut, vert fiska nær stranda. Det konsentrerte fisket i Tumbatu sitt nære farvatn påfører fiskebestanden press. Det er eit problem at yngel vert fiska opp, og at fiskarar frå andre område ikkje følger tilrådingar frå fiskeridepartementet på Zanzibar om metode og reiskap for fiske²⁹. Med skiftande værsesongar, og særleg i den store regntida *masika*, vert farvatnet rundt Tumbatu for farleg, med for mykje vind. Då reiser fiskarane heller vekk i lenger periodar av gangen, gjerne veker og månader. Dei trekker sørover rundt Unguja, og kystbyar av Tanzania og Kenya, som Bagamoyo, Tanga, Mombasa.

Logisk ulike

²⁶ *Soil type*, jordsmonnet, er av typen *maweni* og *uwanda*. Ifølj landbruksstasjonen i Kizimbani.

²⁷ 2 acres tilsvarar 0,8 hektar.

²⁸ Sjå også Ako (1995:161) om fisketeknikkar på Zanzibar.

²⁹ Jamfør samtale med fagtilsett i *Department of Fisheries*, februar 2009, Zanzibar.

Skiljet mellom jordbruk og fiske markerer eit kjønsskilje på Tumbatu. Jordbruk er ein kvinnedominert aktivitet. Jordstykket går i arv, drivne av flest godt vaksne og eldre kvinner. Fyrst når dei vert for gamle eller døyr går jordstykket vidare til ein eller fleire arvingar, som då sjølv er blitt godt vaksne.

Kvinner kan ikkje vere fiskarar, men menn kan vere jordbrukarar, særleg etter at dei har trukke seg attende frå fiskaryrket eller andre yrke. Dei har åkrar med grønsaker, som kvinnene. I større grad enn kvinnene driv dei også eller utelukkande med dyrehald. Dei få kyrne som fanst i Gomani var eigd og passa av menn. Også flest menn såg ut til å eige geiteflokkar. At fleire menn enn kvinner eig dyr, kan mellom anna ha økonomiske årsaker. Det krevst pengar for å kjøpe dyr, noko menn har større mulegheiter for å skaffe seg. Kvinnene uttrykte at dei gjerne ville ha kyr, men det var for dyrt å kjøpe. Kanskje vert det også ansett som tyngre og farlegare arbeid.

Etter både eige inntrykk og andre sine uttaler³⁰ let det til at planter kan vere 'kjønna'. Då det var tid for å setje planter av *muwego*, cassawa, i jorda, ville ikkje Safia gjere dette. Me måtte vente til Athman kunne vere med. Det vart berre sagt at dette ikkje var arbeid Safia skulle gjere. Omvendt er der også planter som berre kvinner skal plante, ikkje menn.

Jordbruk som forlenging av hushaldet

Jordbruket på Tumbatu er i stor grad *subsistensjordbruk*, dyrking for eiga overleving. Mange kvinner selde ikkje noko av avlinga, nokon selde mindre deler av avlinga. Eg kjende ikkje til nokon som dreiv sal i stor skala. Eg såg kvinners jordbruk på Tumbatu som ei forlenging av hushaldet, med matlaging som kvinneoppgåve og kvinneansvar. Dei dyrka sjølv mykje av råvarene til eiga matlaging. Ein kan sjå dette som *matlaging* i forstand som eit steg lenger attende i produksjonskjeda enn å tilberede kjøpte råvarer.

På åkrane er der ei viss arbeidsdeling mellom kvinnene. Det kom fram i gruppeintervju, og eg såg det sjølv ute på markene. Dei driv rotasjonsbruk, og tida på året då dei svir og ryddar nye stykke, rundt februar, er ei tid med hardt, trått arbeid. For å få kvart stykke fort unna går kvinnene saman om arbeidet i denne perioden.

³⁰ Frå etnobotanikar tilsett i *Department of Cash Crops Fruits and Forestry*, og fagtilsett ved landbruksstasjonen i Kizimbani.

Kvinner reiser gjerne ut på jordstykket kl 6 om morgonen, og er der til kl 12 på dagen, gjerne lenger om dei ikkje har mykje husarbeid heime, og avhengig av sesong. Mange såg ut til å ta seg god tid. Det var varmt, sterk sol, og ein fekk meir gjort ved å jobbe jamnt heller enn fort og intenst. Samstundes kan denne tidsbruken henge saman med butilhøve. Husa i småbyen Gomani ligg svært tett, og mange hus er svært små. Jordbruksområda som høyrer til småbyen er langt utanfor bebygginga. Deler av områda heller nedover mot havet på den andre sida av øya, det er friskt og stille og befriande for ei husmor med røykfyllt og støvfyllt husarbeid. Ein lagar mat bokstaveleg tala med hovudet inni røyken frå grua, og hyppig feiing av jord- og betonggolv kvirvlar opp store mengder støv og finsand. Mange klaga over pusteproblem. Ei kvinne sin åkerlapp er ikkje berre ei arbeidsmessig forlenging, men også ei konkret spatial forlenging av hushaldet, av kjøkenrommet. Jordarbeidet er den delen av hushaldet som gir kvinna privatliv, rom for armslag, og for å tenkje uforstyrta.

Sjølv om kvinner stort sett er jordbrukarar og menn fiskarar, er dette ikkje heile biletet kva angår yrker og aktivitetar. Menn er også jordbrukarar, forretningsmenn, driv butikk, er lærarar, snekkarar, båtførarar. Ein del pendlar til byen. Mange kvinner samlar *dagaa*, ein sardinliknande fisk³¹. For dette arbeidet går kvinnene uti vatnet fullt påkledd, med vatn i livhøgde, og *samlar* fisk. *Dagaa* er også eit kvinnenamn på Tumbatu (ZNA 1964), noko som tydeleggjer assosiasjonen mellom kvinne og *dagaa*.

³¹ For husstandar som ikkje har tilgang på større fisk, er desse sardinliknande fiskane ei viktig proteinkjelde.



Kvinner samlar dagaa, småfisk, utanfor nordvestkysten av Tumbatu.

'Seaweed farming', sjøgrasdyrking i grunne strandsoner, er også ein kvinnedominert aktivitet. Fleire stader på Zanzibar er dyrking av sjøgras blitt ei viktig inntektskjelde for kvinner. Dei sel tørka sjøgras til industri³². På Tumbatu vert der dyrka sjøgras, men i lita grad endå. Eg veit at for øvrige Zanzibar er sjøgrasdyrking ein kvinnedominert aktivitet. For Tumbatu er eg ikkje sikker, ettersom det endå ikkje vert dyrka i stor grad. Det er likevel eit døme på kvinners utvida kultivering. På Tumbatu var kvinner lærarar i statleg skule og koranskule. Dei var skreddarar, dreiv butikk, laga mat for sal, og nokre jobba på klinikken. Rett før eg forlot øya arrangerte ein lokal NGO kurs i batick, for at kvinner skulle kunne lage klede for sal til turistar. Kvinner hadde sekretærstillingar i lokallag av politiske parti, og ei kvinne eg kjende var kvinneleg *diwani*, leiar, for Tumbatu Gomani. Der var kvinnelege nøkkelmedlemmer i NGOen White Star Society, og den lokale banken for Tumbatu hadde kvinneleg sekretær, og fleire kvinnelege styremedlemmer.

Kvinnens mobilitet

Kvinner sin mobilitet var mykje regulert av mannen³³. Både praktisk, av pengar til dømes til billett for å komme seg nokon stad, men òg i tråd med muslimsk religion og kultur³⁴, slik den vart

³² Det vert selt per kilo. Sjøgras vert vidareforedla og nytta i tyggegummi, skosålar, og andre gummiliknande produkt.

³³ Safia hadde ein gong ein plan om å reise inn i byen. I mange dagar hadde ho snakka om denne planen, «offentleggjort» den innan hushaldet. Kvelden før avreise gjentok ho det, men litt meir usikker. «Ja, for eg skal til byen, skal

praktisert på Tumbatu, og i stor grad øvrige Zanzibar. Medan eg var på Tumbatu stilte eg ingen spørsmålsteikn ved at kvinnene gjekk langt til åkeren kvar dag og var der heile dagen. Mange hadde jordeigendom i Mkokotoni, og tok dagleg båten dit og attende.. Om kvinna hadde gått den same avstanden frå huset sitt som åkeren var, kanskje 2-3 kilometer, men i ei vilkårleg retning, ville truleg mannen reagert, spurt kva ho hadde gjort der. Kvifor var det då greit at kvinner oppheldt seg på åkeren, langt vekk frå heimen, mange timar om dagen? Over hevdar eg at åkeren er ei forlenging av hushaldet, arbeidsmessig, sosialt og spatiaalt. Dette kan nyanserast i termar av *privat* og *offentleg* sfære, i tråd med Janet Carsten (2007), slik hennar arbeid vert omtalt i siste del av kapittelet. Om 'ute' er offentlig og 'inne' er privat, ville kvinna sitt åkerarbeid potensielt vere problematisk. Om ein derimot ser kvinna sitt arbeid på åkeren ei forlenging av hushaldet, kan ein også sjå åkeren som ein forlenging av den private sfæra frå hushaldet. Når kvinna sirkulerer frå huset til åkeren, trør ho ikkje ut av privat sfære og inn i offentlig. Den private sfæren varer like ut til åkeren, for det er også der kvinna har husarbeid, og må vere. Når eg ser attende til kvinner eg kjende på Tumbatu sin sirkulasjon og mobilitet, er det klart at all deira 'sirkulasjon' var direkte knytt til hushaldet. Dei gjekk til åkeren og i butikken, dei gjekk for å låne kjøkenreiskap hjå andre³⁵. Alt relatert til matlaging i hushaldet. Dei gjekk for å helse på familie og kjende i andre hus. Det er legitimt og forventat at ein stadig stadfestar og vedlikeheld hushaldets nettverk³⁶.

Ettersom alle snuane ei kvinne gjer i løpet av ein dag *er* hushaldsoppgåver, kan ein seie at ho tek med seg den private sfære ut av kjøkenet og huset. I so måte går kvinna aldri *ut* i den forstand at ho trer *ut* av den sfæren. Ho kan gå ute, og fortsatt vere *i* husarbeidet. På denne måten har ei kvinne mobilitet. Ho bevegar seg ute, men likevel i eit mønster av ei privat, domestisk sfære.

eg ikkje, Athman..?». Det var tydeleg at ho venta på endeleg stadfesting. På at ho fekk pengar til billett, og dermed mulegheit til å reise til byen.

³⁴ Eg kallar det *religious culture*, religiøs kultur, fordi dette omgrepet oftast blir brukt av informantar.

³⁵ Nabodamer kom stadig og lånte eller brukte *kinu*, ein stor morter, hjå Safia.

³⁶ Frå Malaysia skriv Carsten at hyppig besøksverksemd er eit middel for å stadfeste relasjonar som alltid, i seg sjølv, er potensielt ustabile. Dette er karakteristisk også for besøksvaner på Zanzibar (sjå Larsen 1988:58-59).

På dagen er menn oftast ute. Kanskje fyrst på fiske, sidan reparerer garn, sel fisk, eller anna jobb. Menn samlast gjerne i ein *kibanda*, ei hytte med berre tak og ikkje vegger, for å diskutere. På ettermiddag og kveld er mange i moskèen. Juma Khattor, historikar frå Zanzibar, fortalde frå hans historiestudie på Tumbatu for omlag 20 år sidan: «Kvinner og menn», sa han, «var langt meir åtskilte enn det han kjende til frå heimlandsbyen på Pemba. På Tumbatu reiste mennene ut av huset tidleg om morgonen, var ute heile dagen, kom att utpå kvelden. Der var lite interaksjon mellom kvinner og menn. Kanskje hang dette saman med den sterke religiøsiteten på Tumbatu?»³⁷. Huset var kvinna sitt om dagen, og ikkje berre ektemannen men også søner, om dei var byrja bli litt vaksne, heldt seg ute av huset på dagtid.

I hushalda eg kjende til var det mannen som sytte for hovudinntekta til hushaldet. Kvinner kunne i periodar spe på ved sal av mat, syng av klede, og liknande. I gruppeintervjua med kvinnelege bønder spurde eg om mennene deira hjelpste dei med åkerarbeidet nokonsinne. Det gjorde dei ikkje. Unnataket kunne vere steinrydding når dei rydda nytt land. Då hende det menn hjelpste til med å bære mindre haugar av stein saman til store haugar. «*Dei må jo fiske, dei!*», forklarte kvinnene. Eg hugsar godt svara, dei svarte som om dei tok mennene i forsvar mot min «anklage». Det var tydeleg at dei såg kvarandre sine arbeid som åtskilt, og at det var nødvendig at mannen fiska. Litt murring var der likevel: «To veker på havet gir to dagar med mat», hevda nokre. Fisket var usikkert, og fangsten kunne vere liten eller utebli. Likevel gav dei klart uttrykk for at mannen *skulle vere fiskar*.

Når eg spurde Safia om kvar Athman var, og ho svara at han var og fiska, føya ho ofte til at «han likar so godt å fiske, den mannen. Når han får dykke og fiske, *då* er han glad». Ho omtala det som ein naturleg samanheng, at han fiska. Av og til var han vekke med *biashara*, småhandel, mange dagar om gongen³⁸. Når han var vekke var det stusseleg heime, for *me hadde ikkje lenger fisk*. Utan straum på Tumbatu var der ikkje kjøleskap eller frysar, og dermed inga mulegheit for å lagre fisk over lengre tid. Når Athman var vekke, og dei siste fiskebitane etne opp, var frukosten kvitt brød i bitar, utan smør, dyppa i svak te med sukker. Vanlegvis hadde me koka eller steikt fisk til, men ikkje når han var vekke. Det var stusseleg og lite å bli mett av, og mellom 5 og 10 timar til neste måltid. Når Safia og eg sat og åt frukost utan fisk, beklaga ho seg alltid over at fisken mangla. Men samstundes var der eit lite glimt i denne beklaginga, ein lykkeleg demonstrasjon av at Athman

³⁷ Samtale med Juma Khattor 2009, Zanzibar.

³⁸ Fisket var blitt mest hobby, 'petty trade', småhandel, var i ferd med å bli hans hovudjobb.

var nødvendig i hushaldet, av at han ytte noko ho trengde. Like mykje som over at fisken mangla, beklaga ho seg over at Athman mangla. Livet var betre når han var der enn når han var borte.

Mannen som tryggleik

Under mitt feltarbeid var Safia sjuk to gonger. Den fyrste gongen «mangla ho blod», ho hadde jernmangel eller låg blodprosent. Legen tilrådde henne å ete betre, meir næringsrik mat, som *maharagwe* (bønner), *mboga* (kokte grønne blad), *uji* (kornvelling), og ikkje minst drikke *maziwa* (mjølk). Eit slikt kosthald var langt frå nokon sjølvfølge på Tumbatu. Athman måtte løyve meir pengar enn vanleg til mat, som ei investering i helsa til hans eiga kone. I det andre tilfellet fekk Safia eit utslett over heile kroppen. Fyrste gong eg såg det, hadde ho allereie vore til sjukehus på Unguja ein gong. For Athman må dette igjen ha vore ei investering, med billetter til båt og buss, og betaling for lege og medisinar.

Safia sa seinare at «Athman, han blir aldri sjuk han. Nei, han *blir* ikkje sjuk». I dette, og resten av samtalen, låg ei tilfredsheit med at mannen beholdt helsa, og soleis ikkje var nokon trussel for hushaldets økonomi. Samstundes låg der ei misnøye over hennar eiga dårlege helse i det siste, og vissa om at ho for tida var ei økonomisk byrde for Athman. Men i tråd med mannen si rolle som forsørgar var dette hans oppgåve. Eg opplevde at dette var noko dei begge såg som rettferdig, og kanskje ei gjenyting frå hans side for alt arbeidet Safia gjorde i hushaldet³⁹.

Tilfellet maulidi

Menn laga vanlegvis ikkje laga mat, men var ikkje dermed uvitande om matlaging. Det vart fortalt om ei ordning der gutar reiste på camp eit stykke utanfor småbyen for å lære å lage mat. Eg forstod det til å vere i regi av skulen. Og om ein smågut var på kjøkenet under matlaging, kunne han bli sett til å hjelpe. Athman kunne å lage mat, men det var ikkje hans oppgåve å gjere det. Berre i naudstilfelle, om Safia var vekke eller svært sjuk, ville han truleg lage mat. Når fiskarar var vekke i veker og månader, laga dei mat der dei hadde camp. Det vart spøkefullt sagt at dei kom att feitare

³⁹ Husmødre som ikkje hadde døtre, hadde gjerne ei anna jente til å hjelpe seg med husarbeid. Safia hadde ikkje døtre, og ved eit høve klagde ho til meg over at Athman endå ikkje hadde klart dette, å skaffe henne hjelp i huset.

frå desse opphalda enn før dei reiste, for dei åt god fisk heile tida⁴⁰. Dette var likevel ikkje matlaging i same forstand som i eit hushald, men heller ein del av fiskeverksemda. Matlaging i *hushaldet* var ei kvinneoppgåve. Dømet under støttar diskusjonen over om kvinners og menns sfærer. Kvinna har med seg den private sfære ut, og oppnår mobilitet. Tilsvarende *sfæreplastisitet* finn ein òg hjå menn, i den offentlege sfære. Matlaginga under er ei *offentleg* oppgåve og eit mannsarbeid.

I slutten av mars vart *maulidi* feira på Tumbatu. Feiringa til minne om profeten Mohammed sin fødsel føregjekk over fleire dagar⁴¹. Ein av dagane skulle der vere stort fellesmåltid i Gomani. Me hadde god utsikt frå mora til Safia sitt hus over den åpne plassen der mennene stod og kokte *pilau*⁴². Store gryter, rundt 70 cm i diameter og 50 cm høge, stod over eldgroper dei hadde gravd ut i sanden. All handtering av desse var tungt arbeid, også å røre i dei. Utpå dagen vart maten servert på store fat av unge menn. For dette høvet skifta altso rollane, vaksne menn kokte, unge menn serverte, kvinner såg på, tok imot, og åt. Sjølve tillaginga av pilau er tungt arbeid. Dette kan vere ei forklaring på at det vart til eit mannsarbeid. Men kvinner på Tumbatu er sterke, mange ber dagleg fleire 20-litersbøtter med vatn til huset sitt. Styrke som praktisk spørsmål forklarar ikkje aleine skiftet. Koking av pilau til maulidi byr på andre logistiske utfordringar enn matlaging til eige hushald. Mengda vatn i forhold til ris må *bereknast*, og koketida vert vesentleg lenger. Mitt inntrykk og antaking er at kvinnene ikkje var tilpass med å koke offentleg på denne måten. Der låg prestisje i å få maten godt til, og tilsvarende potensielt nederlag om den vart mislykka, kanskje ekstra stort for ei kvinne. Ekspertkunnskapen for denne storkjøkenkokinga var ein annan enn for hushaldskokinga. Å koke mat ute, til ei kollektiv feiring, var ei oppgåve av *offentleg* meir enn *privat* karakter. På denne måten vart matlaging, ellers ei kvinneoppgåve, ei *naturleg* mannsoppgåve.

⁴⁰ Den nøyaktige utsegna var denne: «When the men are away on their long fishing trips, they eat a lot! They make camps, and in the nights they cook big pots of a lot of fish. When they come back from these trips, they have often become quite fat. The women, on the other hand, are nearly starving at home with the children» (Intervju med helsetilsett frå Tumbatu, juni 2009, Zanzibar Town).

⁴¹ Maulidi vert omtalt meir utfyllande i kapittel 3.

⁴² Tradisjonell festmat. Ris kokt saman med mykje krydder og stykke av kjøt.

Zuwena

Til sist i denne omtalen av ekteskap, vil eg ta med 'ei scene frå eit ekteskap' frå eit anna hus i Gomani der eg budde ein kortare periode.

Zuwena var gift, men mannen hadde denne natta sove hjå hans andre kone⁴³. Zuwena hadde 4 barn, det yngste ein gut på omlag eit halvt år. No heldt ho på og bada han, ei eldre syster til guten hjelpste til. Han vart omhyggeleg vaska, tørka, og etterpå smurt inn med olje, so han glinsa og såg fin og sunn ut. Kort tid etter at badeseansen var ferdig kom ektemannen inn i huset. Han gjekk saman med sin eldste son. Dei gjekk langsamt og høgtideleg innover i huset, inn til kjøkenkroken. Det er muleg dei fekk servert lunch. På vegen ut gjekk han bortom sin yngste son, den nyvaska guten. Han målte han opp og ned, var fornøgd, og klappa guten på hovudet. Eg meiner han gav eit kompliment for at mora og jentene hadde vaska guten fint.

Zuwena gjorde eller delegerte barnestellet, mannen gav henne anerkjenning for det. Han kom utanfrå og var so snøggast innom. Dette var midt på dagen, hans plass var ikkje innomhus. Utover denne arbeidsdelinga syner scena element av opplæring og vidareføring. Zuwena si eldre dotter hjelpste til med vaskinga av sonen. Ho lærte ei konkret hushaldsoppgåve, og samstundes skjedde ei naturalisering av kva som var kvinneoppgåver og kvinneansvar. Ektemannen på si side, hadde med seg sin eldste son. Sonen gjekk bak faren. Også han vart lært opp, i korleis ein mann skal bevege seg på dagtid og kva rolle han kan ta når han kjem inn i sitt hus. Mannen hadde ei kone til, ikkje usannsynleg kom dei derifrå eller reiste dit etterpå. Soleis var det også ei opplæring i å omgåast fleire koner med hell. Utdraget syner at også opplæring av døtre og søner i kvinne- og mannsoppgåver er ein del av dagsorganiseringa i eit ekteskap.

⁴³ Etter Koranen kan ein mann ha opp til 4 koner.

Hushald og naboskap

Avstanden mellom folk og mellom hus er liten både fysisk og i termar av slektsskap. Husmødre går stadig imellom kvarandre sine hus. Alle går ikkje innom til alle, ein har sine veger og sine folk. Safia vart like oppgitt over meg kvar gong eg gjekk andre veger enn henne, i labyrinten av hus frå der passasjerbåten kom i land og til huset hennar, omlag 10 minutt å gå. Etter kvart vart det klart at vegen var vel so viktig som målet. Eg trur ikkje det var alle hus Safia *ville* passere, eller at eg skulle passere.

Kvinnene eg kjende best kjende eg også nettverka til. Relasjonane til andre kvinner innebar i ulik grad utveksling, og det meste handla om mat. Om å låne reiskap til å tilberede den og om å utveksle porsjonar mellom hushald. Det faktum at mat alltid må lagast frå grunnen av, gjer husmorrolla til ei dagleg avgjerande rolle. Tradisjonelt er mat noko ein må vente på til husmora har laga den ferdig. Slik sett vert dei relativt nyetablerte etestadene i Gomani kontroversielle.

Utteksling av måltid

Safia og Athman sitt hus hadde mange nabohus liggande rundt. Safia hadde kontakt med alle nabokvinnene, men ulik kontakt med dei forskjellige⁴⁴. Nokre gjekk me på besøk til, nokre kom på besøk til oss. Nokre kom berre for å sitje og prate, nokre hadde bestemte ærend. Særleg ei god venninne av henne, Nachya, brukte å komme over ofte. Kanskje berre for å sitje å prate, eller ho hadde med seg eit arbeid ho gjorde samstundes. Om ho kom etter at lunchen var ferdig kokt, brukte ho å få smake. Ei anna yngre nabodame hadde ofte med lauv av *muwego*, cassawa, som ho måtte låne Safia sin *kinu*, store morter, for å knuse.

Bak huset til Safia budde Hamsa. Ho jobba som lærar og hadde tre barn. Ho verka travlare enn dei andre nabodamene og brukte ikkje å komme på besøk. Men av alle nabohushalda, var det med Hamsa Safia brukte å utveksle mat. Av og til Safia, men oftast sonen Jabir, eller meg, brukte å gå over til Hamsa med ein porsjon ferdiglaga mat. Oftast kokt ris i ei skål, og *mchuzi*, saus, med fisk i i ei anna skål. Av og til kunne det vere *maharagwe*, bønner kokt i kokosmjølk, *mseto*, ris og

⁴⁴ Hennar besøkssvaner var også truleg annleis når eg ikkje var der.

chorokobønner kokt og blanda, eller *mboga*, kokte grønne blad. Fleire dagar i veka brukte Safia å sende ein slik porsjon over til Hamsa. Og Hamsa sende eit av barna over til oss med tilsvarande. Dette brukte å vere litt utpå dagen, då me heldt på og kokte mat sjølve. Fyrst på dagen hadde me gjerne vore på *chekechea*, førskulen, der Safia ofte var med som hjelpelærer. Ellers hadde me kanskje vore til *shamba*, åkeren. Me brukte aldri å ete noko etter dette, før me byrja å lage middag, og måtte soleis vente dei 2-3 timane til som det tok før maten var ferdig. Den litt tidlege porsjonen med lunch frå Hamsa kunne vore ei mulegheit til å stille den verste svolten. Verken eg eller Safia brukte å nytte oss av denne mulegheita. Om Safia visste at Jabir ikkje likte retten ho laga akkurat den dagen, spara ho gjerne Hamsa sin rett til han.

Hamsa er i familie med Safia. Ikkje umiddelbar familie, men relativt nær slekt. Dei andre hushalda som Safia utvekslar mat med, er nærare familie. Systera til Safia brukte av og til å kome innom med porsjonar, og Safia brukte av og til å sende til henne. Også mora til Safia fekk mat, og av og til fekk me av det ho hadde laga. Men ho hadde beskjed frå lege om å avstå frå salt. Om me gav henne ferdigkokt mat måtte den vere usalta, eller råvarer, som rå fisk som Athman hadde fiska.

Støtte til dei som treng

Safia og Hamsa gir mat husa imellom, og får att omlag det same som dei gir. Dei hadde omlag lik hushaldsøkonomi, den eine såg ikkje ut til å yte meir eller mindre enn den andre. I andre hus er der for lite pengar til å gi barn tilstrekkeleg med mat. Dette vart mellom anna nemnt i eit intervju med ein ung mann: «some homes have very little food. In these cases the children may go to the neighbours to get food». I Hamsa sitt hus var der ofte eitt eller to andre barn, i tillegg til Hamsa sine egne barn, som åt frukost. Deira egne foreldre hadde ikkje pengar til å gi barna frukost. Hjø eit par eg budde hjå i ein periode, var der av og til barn innom som fekk middag. I den grad ein har mulegheit til å bidra, er mat til barn i eins nabolag noko som fleire enn kun deira foreldre tek ansvar for. Dette heng truleg også saman med at mange er i slekt, men hjelp vert også tilbydd uavhengig av slektskap. Under er eit døme på dette siste:

Ein gong Safia og meg var på veg heim til henne, passerte me eit hus der ei kvinne med sine 3 barn sat utanfor. Det var eit spedbarn som vart amma og dei to andre var også små, dei kravla og klatra på mora. Visstnok hadde ho to til, 5 i alt. Barna var tynne, men mora var skremmande mager. Kinnbeina, som er eit typisk markert trekk hjå watumbatu, stod tydeleg ut, sameleis kragebeina. Me

helste, Safia byrja å prate med henne. Eg forstod ikkje alt, men fekk det attfortalt då me kom heim. Mannen til kvinna hadde nyleg døydd, og no stod ho att med ansvaret for barna. Safia snakka lenge og uvanleg bestemt, ho spurte kvinna om ho verkeleg klarte seg. Kvinna heldt fast på at ho klarte seg. Det var ingen slektskapsrelasjon mellom Safia og kvinna, og dei kjende kvarandre heller ikkje særskilt godt.

Heller ikkje alle familiar med lite pengar får hjelp eller tilbod om det. Barn går også til skulen utan frukost. Der er truleg for mange som treng hjelp og for få med overskot til å hjelpe.

Mat er å vente

Før den påføljande diskusjonen om konseptet *mkahawa*, restaurant, i Tumbatu Gomani, vil eg seie noko om det å vente på mat. I regionen generelt vert det sett som ein styrke og ei verdsett eigenskap å vere i stand til å avstå frå eller vente på materielle goder, som mat⁴⁵. Safia brukte nesten ikkje å smake på maten medan ho laga den.

Under feiringa av maulidi var der to tilfelle eg også såg som ei utøving av dette idealet. Eit stort telt/presenning var samla fullt av kvinner som deltok i feiringa. Me dansa, sola stod rett på, det var varmt som i eit drivhus. Innerst i folkemengda stod to-tre kvinner og delte ut søte dadlar, *halua*⁴⁶ og eit søtt ingefærpulver. Nok til berre ein liten brøkdel av alle kvinnene i teltet. Eg hugsa eg hadde frykteleg lyst på, men måtte som dei fleste andre sjå langt etter desse søtsakene. Ved andre høve av kollektiv mat under maulidifeiringa var der berekna rikeleg, her var det nok til berre nokre få. Det opplevdest som ei øving i, eller tydeleggjering av, idealet om å kunne avstå frå materielle goder, inkludert mat.

På Tumbatu heng mat og venting saman. Safia og meg åt middag når den var ferdigkokt ein gong utpå ettermiddagen. Athman og Jabir åt når dei kom attende til huset, utpå kvelden. Sønner og menn et etter det eg kjenner til ikkje mellom frukost og sein ettermiddag/kveld. Då har husmora

⁴⁵ Pat Caplan trekker frå Mafia Island fram at dette særskilt gjeld jenter. Ho skildrar eit tilfelle der eit jentebarn gret, men mora hysja på henne. Mora forklarte: «girls were supposed to be able to withstand hunger and not complain» (1989:201).

⁴⁶ Halua er ein søt dessert eller følge til kaffi.

vore på åkeren, kome heimatt ein gong mellom kl 12 og kl 18, alt etter sesong, og kokt mat etter det. Kinanga, ein ung mann frå Tumbatu, busett i Zanzibar Town, fortalte dette i eit intervju:

Foreldra mine er frå Tumbatu, men flytte til Zanzibar Town, eg er fødd der. Då eg var 6-7 år ville bestemora mi på Tumbatu at eg skulle flytte dit for å gå på koranskule. Eg flytta dit og budde saman med henne. Eg veit foreldra mine gav henne pengar til mat, klede, skule for meg, men dei pengane såg eg aldri. Ho tok dei med til shamba, åkeren, kom att seint på dag, ikkje noko måltid sidan frukost før etter at ho hadde kvilt litt, og at ho var ferdig å lage mat. Kanskje i 19-20 tida.

Dømet syner at ein ventar på mat fordi den fyrst er tilgjengeleg når husmora har laga den. Med denne kjennskapen til grunn, vert konseptet *mkahawa*⁴⁷, restaurant, på Tumbatu interessant.

Restaurantar på Tumbatu

I Jongowe, småbyen sør på Tumbatu, er der ingen restaurant. I Gomani er der omlag 3, dei starta opp for få år sidan. Dei sel enkel mat som steikt småfisk, ris, bønner, te, brød. Berre eit par gonger var eg snarast innom den eine plassen. Eg gjekk saman med Safia, me kjøpte ingenting der. Der var heller ikkje mange kundar då. Seinare har eg spurt fleire om desse restaurantane, om det er mange som går dit, og i tilfelle kven. Dei seier det er flest halvaksne gutar og unge menn som kjøper mat der. Dei har gjerne tent pengar på fising, og som Hamadi, ein ung mann, sa det: «kva kan dei gjere med pengane dei har tent? Dei kjenner dei er svoltne, og kva freistar mest der og då, gi pengane til mora, til felles mat for hushaldninga, eller gå til restauranten og kjøpe seg mat?». Med pengane frå eige fiske står dei fritt til å stille svoltne umiddelbart. Hamadi meinte dette også kunne vere eit spørsmål om å kjenne seg og syne seg uavhengig. Det vart også hevda at dette å kjøpe mat utanfor heimen var ei vane fiskarar fekk på lengre fisketurar til kysten av Tanzania og Kenya.

Frå dei eg snakka med om dette, høyrdest dette ut som ein «dårleg» vane, eit svik mot eiga hushaldning, og mot tradisjonelt gode verdiar. Ein burde gi pengar til mora, dei ville rekke til betre mat for fleire personar i eit privatkjøken enn på ein restaurant.

⁴⁷ *Mkahawa* vert oversatt til *restaurant*, men tilsvare ikkje nødvendigvis norske assosiasjonar til «pene» restaurantar. På Zanzibar er *makahawa* (pl.) oftast små lokale med enkel mat. So også på Tumbatu.

Eg ser fenomenet 'restaurant' på Tumbatu som kontroversielt. Dei bryt med verdiar om nøysemd, og lojalitet til hushaldninga ein høyrer til. Dei bryt med ein kollektiv måltidspraksis, og dei bryt *magien* rundt mat som noko verdfullt ein ventar på. Det følgjande dømet syner ein episode der eg sjølv braut med slike verdiar:

Det var ettermiddag, tidleg kveld. Safia og meg gjekk ein tur 'chini', til dei lågareliggande delene av småbyen. Me gjekk til mora hennar, helste og pratte litt der, so skulle Safia kjøpe mjøl, smør og olje til å lage chapati seinare på kvelden. Det hadde vore ein varm dag, me hadde vore mykje ute, eg hadde drukke lite. Eg var frykteleg tørst, tørr i munnen, og fekk meir og meir lyst på juice. Eg spurde Safia om me kunne gå dit dei selde tamarindjuice, ho gløymde det gong på gong, eg minna henne på det før me skulle gå heim. Me gjekk til juiceplassen, der var tomt for juice. «Kanskje me kan finne brus», sa eg. Me fann ein butikk der dei selde brus, 400 TSH for ei glasflaske, ca 2 norske kroner. «Vil du ha òg?», spurde eg Safia, ho mumla «ja». Eg betalte med ein 1000 shilling-seddel. Mannen heldt opp ein 200 shilling-mynt i vekslepeng til meg, Safia snappa den frå han før eg fekk tatt imot. Det var overraskande, aldri tidlegare hadde ho spurt om pengar på nokon måte, eg hadde alltid med mykje matvarer kvar gong eg kom – og no tok ho pengane.

Eg drakk brusen min der, falleferdig av tørst. Safia tok med si flaske heim. Kvinner brukte ikkje å drikke eller ete ute. Heime stilte ho flaska opp midt på golvet, på ein slags pidestall. Athman kom heim etter ei stund, såg flaska, kremta, spurde om me hadde kjøpt brus. «Ja, Eli kjøpte brus», sa Safia og såg på han. Ein gong tidlegare hadde Athman kjøpt 4 flasker brus, stilt dei opp på golvet, det var ei til kvar av oss i huset, inkludert meg. Eg hadde kjøpt til meg sjølv og Safia. Langt utpå kvelden opna Safia brusflaske si og drakk. «Hm, den er varm», sa ho med grimaser, og drakk den sakte og nærast motvillig opp.

Mine feil denne kvelden kunne listast opp i mange punkt. Safia svara med lågmælt og dramatisert sanksjon heller enn direkte kritikk⁴⁸. For det fyrste gav eg etter for umiddelbar lyst på noko godt å

⁴⁸ Irettesettingar og konflikt vert ofte handtert slik, heller enn ope og høglydt. Mykje vert sagt gjennom subtile rørsler, mimikk, ord. Sjå mellom anna Elisabeth Fosseli Olsen (1999) om konfliktløysing og 'joking relationships' på Zanzibar. I denne samanheng vil eg også nemne at folk ofte ikkje ser på kvarandre når dei snakkar saman. Ein eller begge har ansiktet vendt ein annan veg. Dette har eg også høyrte frå folk i byen at er særmerkt for Watumbatu.

drikke. Juice og frukt er uvanleg på Tumbatu, det er luksusvarer. Eg skulle klart meg til eg kom heim, der vatnet er gratis. Brusen kosta 800 TSH, for dette kunne Safia kjøpt tomater eller steikeolje eller liknande uunnværlige matvarer til heile hushaldet. Det var alltid knapt med pengar. Då ho snappa 200-shillingen, var det «tilpass», eg hadde brukt 800 på noko unyttig. Gjennom heile opphaldet på Tumbatu kjøpte eg ikkje so mykje som ein sukkerbit i forbifarten når me var ute og gjekk, fall aldri for ei freisting. Safia kjøpte aldri småtteri, so då gjorde ikkje eg det heller, alt me åt var reine måltid. Denne kvelden gav eg etter og måtte ha brus, Safia spara sin til den var lunken og vond. I dette låg det eit narr av meg som ikkje kunne vente. Brusflaska ho stilte opp so Athman skulle sjå den, var også ein sanksjon. Om eg fyrst skulle kjøpe brus, burde eg i alle fall kjøpt til alle. Ikkje berre til meg sjølv, og til ho fordi ho var med. Å kjøpe brus, eller å kjøpe mat på ein restaurant, er samstundes eit hint av svik og utmelding av det matfellesskapet ein høyrer til.

Kapittel 2: konkluderande betraktningar

Husmora

Når eg her omtaler husmora og husmorrolla, er det, utover frå arbeid frå den nære regionen, med støtte i ulike arbeid frå Malaysia. Desse gir inspirasjon og konkrete omgrepsverkty. Dei set ord på det eg dagleg såg på feltarbeid, og gjerne noterte, men delvis umedvite ikkje antok var viktig nok til å framheve. Dei grip biletet eg ynskjer å framstille av husmora, og dynamikken i hushaldet. I «Heat of the Hearth» (1997), frå øya Langkawi i Malaysia, vektlegg Janet Carsten husmora si matlaging. Ho finn 'kinship', slektskap, til i like stor grad som av blod, å vere danna av å ete mat kokt på same grue⁴⁹. Hennar tilnærming til slektskap er av ein nedanfrå-og-opp-art, frå timesvis med deltaking i husarbeid, til gradvis slektskapsforståing. I boka argumenterer ho for ei slik tilnærming, for verdien av å gjere feltarbeid i heimen. Ho hevdar der er «[...] the tendency in anthropology [...] to concentrate on the seemingly exotic and bizarre. Everyday activities are ignored because we assume we know their meaning» (Carsten 1997:22).

⁴⁹ Geissler og Prince (publiserast 2010) peikar frå Uhero i Vest-Kenya også på mat som slektskapsgivande. Der et ein vanlegvis ikkje med framande, og deling av mat med framande og nykomarar kan soleis sjåast som ei gradvis slektsdanning og integrering (Geissler og Prince, publiserast 2010).

«Rural Malay Women in Tradition and Transition» (1981) av Heather Strange, tek utgangspunkt i landsbyen Rusila i Malaysia. Også der vert samfunnet sett av antropologen gjennom kvinners arbeid, gjennom husmora. Omgrepet for husmor, *ahli rumah*, «hus-ekspert» framhevar husmora sitt arbeid som spesialisert og statusgivande (Strange 1981:201). Strange gjengir lokal forståing av husmora som *husekspert*, hvis arbeid er anerkjent og gir prestisje. Unge jenter sine bidrag i husarbeidet er på same tid ei læretid for å tileigne seg denne ekspertkunnskapen (1981). Carsten framhevar husmora si også *politiske* rolle, i form av inkorporerande og konformitetsskapande husarbeidsteknikkar (Carsten 1997:5). Strange har også ei nedanfrå-og-opp-tilnærming. Utgangspunktet i kvinner og hushaldning utledar innsikt om lokalt syn på overgang til ny tid, samanlikna med notid og fortid.

Slåande ved Carsten og Strange sine skildringar frå Malaysia er framhevinga av nettopp husmora og hennar arbeid. Kanskje skal det mot til for å våge å løfte det nære og tatt for gitt fram som god antropologi. Ingrid Rudie omtalte langt på veg om hennar fyrste, upubliserte materiale frå Malaysia, at det med dets fokus på interaksjon og lokal organisasjon kom «på feil tid» i faghistorisk og politisk forstand, i ei tid då interaksjonistar og marxistar stod steilt mot kvarandre (1994:7).

Alle desse arbeida er frå Malaysia, langt frå Tumbatu. Carsten argumenterer for å gå ut frå lokale idear heller enn analytiske modellar som er blitt utvunne i svært ulike kulturar (1997:27). Samfunna syner seg likevel samanliknbare. Alle er kyst- eller øysamfunn. Fiske er vesentleg del av livsgrunnlaget, og Islam dominerande eller einaste religion.

Husmorrolla på Tumbatu er respektert og definert. Husmora er sjølv råma for resten av hushaldet, ikkje minst barna, sin døgnrytme. I denne samanheng eit kanskje uventa døme, men eg vil kort trekke ein parallell til Jostein Gripsrud sin omtale av medier. Medier, slik han ser dei, har ein dagsorganiserande funksjon, eller makt om ein vil. «Kringkastingsmediene former et normaltidsskjema for normale liv; de bidrar til struktur på dagen og gir ulike dager ulike karakter». Barna legg seg etter Barne-TV, men før detektimen (2002:33). På Tumbatu er der, utan straum, ingen TV. Ved sidan av dei daglege *maswali*, bønene, som openbart organiserer dagsrytmen, har husmora den fremste organiserande rolla. Ho lagar måltida i huset, og organiserer barna sine ærend og bidrag til matlaginga. Også menn sin dagsrytme er på mange måtar organisert rundt kvinners husarbeid. Menn held seg i hovudsak ute av huset på den tida når kona lagar mat. Dette er ikkje den rette tida for menn å gå på besøk. For Athman sin del, som var fiskar, var der også eit poeng å komme attende med fisk *i tide*, slik at Safia fekk maten ferdig. Då hadde han oftast allereie selt fisken som skulle seljast.

'Tid' omtaler Rachel Elisabeth Eide i hennar materiale frå Mafia Island, sør for Zanzibar. Der er rette og tilsvarande upassande tider for ulike oppgåver og aktivitetar. Kommenterar som «lagar du mat på denne tida?» er del av kvinners gjensidige korrigering og kontroll (Eide 2000). Når det gjeld den konkrete maten som vert laga, og dens smak, er der også ein klår kontinuitet av preferansar. Tanja Winther omtaler mat og smak i hennar studier rundt innføring av elektrisitet i Uroa, Zanzibar. Mat og smak syner seg relativt motstandskraftig mot endring. Mange menn føretrekk smaken av mat som er kokt på kol eller ved, framfor den som er kokt på straum. Samstundes kan mat også vere indikator på eller agent for endring (Winther 2005).

Husmora si rolle på Tumbatu har, til liks med slik det går fram over frå Eide og Winther sine arbeid, også ein politisk funksjon. Husmødre formidlar og syner stadig korleis ein sjølv går fram, og signaliserer dermed ein gjensidig «normal». Innan matlaging er der liten variasjon. Folk har stort sett tilgang på dei same råvarer og lagar den same maten. Safia nemnde at der fanst andre måtar å koke ris på. Ho hadde familie i Kenya, og hadde sett andre måtar å koke ris på der, men «slik gjorde dei det ikkje her». I Gomani var der også ei tilflytt kvinne frå Tanga, og eg forstod det til at ho no laga mat etter same teknikk som dei andre kvinnene i Gomani. Langt fleire enn ho kjem frå, eller har mor frå, andre stader. At teknikkar for matlaging og generelt husarbeid likevel er relativt konforme, peikar i retning av husmødre som også politiske, at der gjennom husarbeid skjer ei integrering og assimilering av kvinner utanfrå. Gjennom kvinners aktivitetar etablerer og reproducerer landsbysamfunn seg (Carsten 1997:5). Samstundes skal ikkje skjulast at der er ulikskapar i teknikkar⁵⁰.

Elisabeth McMahon sin diskusjon rundt omgrepet *heshima* på Zanzibar er opplyssande i tilknytning til husmødre/kvinner også politiske rolle. *Heshima*, i dagens tyding, er å ha verdigheit, ære og respekt, samt å vite korleis ein passande tilnærmar seg andre (2006:202). McMahon peikar på korleis det å *ha* eller å *syne heshima*, og over tid, var eit reiskap eller form, for tidlegare slavar å integrerast i samfunnet Pemba, etter at slaveriet var opphøyr. «Having *heshima* allowed a person to fit themselves into the social hierarchy of the islands» (Lyne i McMahon 2006:202). Å tileigne seg eller oppnå *heshima* er ikkje å «klatre» i hierarkiet, men å forstå og respektere sin plass i det. *Heshima* for kvinner syner seg mellom anna i måten ein snakkar på og kler seg på (McMahon 2006:203). Framstillinga over av husmødre og kvinner generelt si også politiske rolle bygger på empiri frå Malaysia (Carsten 1997). Eg ser konseptet *heshima*, i denne samanheng knytt til kvinner,

⁵⁰ Til dømes var der små forskjellar i framgangsmåtar for å lage *chapati*, tynt brød.

som ei mogeleg regional spesifisering av denne tanken. Kvinner gir kontinuerlege, ofte subtile, tilbagemeldingar på kvarandre si åtferd, også til innflytte kvinner. Soleis kan ein sjå *heshima* som eit mål eller mal for den integreringa eg har hevda skjer gjennom kvinners også politiske rolle.

Egalitet og kollektivitet er eit større tema i neste kapittel. I denne omgang er det interessant fyrst og fremst som politisk aspekt ved husmorrolla.

Arbeidsdeling

Eg har teikna eit bilete av kvinners jordbruk og menns fiske som ulike sfærer. Dette finn støtte i Kirsten Hastrup (1983, sjå også Hastrup 1990) sin omtale frå Islands historie, om jordbruk⁵¹ og fiske som logisk ulike aktivitetar. Jordbruk er domestisk av natur, å kultivere er å integrere jordbruk og sosialt system⁵². Fiske er å jakte, og å befatte seg med dei utemja delene av naturen (Hastrup 1983:44). Når eg har omtala kvinners jordbruk som ei forlenging av huset og kjøkenet, resonnerer det med Hastrup sin modell. Det må presiserast at Hastrup ikkje eksplisitt tek desse ulike logikkane over i ei kjønnsfære, slik eg ser det gyldig å gjere for Tumbatu.

Arbeidsdelinga som tidvis fann stad på åkrane, tilsvarer Hastrup si forståing av kultivering som integrering av jordbruk og sosialt system. Menn var i lita grad del av denne arbeidsdelinga. I denne samanheng er Pat Caplan sin omtale frå jordbruk på Mafia Island interessant: «In agriculture there is a recognised sexual division of labour for certain tasks. Men cut down the bush and fire it to clear the land, while women do most of the hoeing and planting» (1984:26). Ho omtaler arbeidsdeling *innan* jordbruk. Dette har eg ikkje sett på Tumbatu. Kvinnelege bønder presiserte at dei gjorde alt arbeidet sjølve. Unnataket var eventuelt eit særkilt tungt steinarbeid, men også dette gjorde dei ofte sjølve. Eg var med på, og såg med mine egne auge, arbeidslaga av kvinner som gjekk som ein vegg framover, for å hogge ned småskog⁵³, før restane vart svidd av og rydda. Det vart presisert at «deira jobb var dette, deira menn sitt arbeid var å fiske». Kvifor dette ser ut til å vere ulikt mellom

⁵¹ Hastrup brukar ordet «høst», på norsk 'hausting' eller 'innhausting', av eins avling frå landbruket. Eg nyttar jordbruk/landbruk, då det ikkje endrar essensen i Hastrup sin modell, og samstundes femner om alt arbeidet fram til haustinga.

⁵² Jamfør Hastrup sin modell av desse to logikkane (1983) ser eg *samling* av dagaa, småfisk, også som kultivering heller enn jakt, av di den er ikkje er av jaktande karakter.

⁵³ Denne «småskogen» var ofte høgare enn dei sjølve.

Mafia og Tumbatu er vanskeleg å seie. Der er eit tidsaspekt mellom desse to observasjonane, det kan handle om endring. Det kan vere eit spørsmål om lokale forskjellar. Også internt på Tumbatu er der forskjellar. I Gomani er det vanleg for kvinner å overnatte på jordstykkane sine når avlingen byrjar bli klar, for å verne den mot dyr og fuglar. I Jongowe lo dei då me snakka om dette, dei sa at det var utenkeleg å gjere.

Utan på nokon måte å hevde det motsatte om Mafia, er det på det reine at Tumbatu er kjent som ein svært religiøs plass innan regionen. I hans omtale av Malindi Old Town i Kenya peikar Robert Peake på ein samanheng mellom religion (Islam) og fiske.

The wholesome nature of fishing is seen as part of the moral basis of society. Religion and fishing are often associated, with fishing being seen as the bounty of God. Elders speak of fishing as a spiritual experience and it symbolizes the traditional life style and fait of the Swahili (Peake 1989:209).

Om ein legg dette til grunn, kan ein sjå menn på Tumbatu si sterke tilknytning til fiske som ein samstundes nær relasjon til Gud (Allah), og til tradisjonell livsstil. Mannen sitt ansvar for skaffe til vege hus og hushaldsutstyr, og kvinna sitt ansvar for barn og skjøtting av hushaldet, er ei generell kjønnsdeling på swahilikysten, og vert sett i samanheng også med Islam⁵⁴. Noko eg i denne samanheng vil nemne som karakteristisk for Tumbatu, og i mogeleg samanheng med arbeidsdeling, er sterke kvinnelege, historiske karakterar. Mwana wa Mwana er den mest kjende, men der skal ha vore fleire kvinnelege *shehaer*. Garth Myers framhevar denne sterke kvinnehistoria, og knyter den til dagens lokalstyre i Jongowe som relativt meir kjønnsbalansert, samanlikna med kva ein assosierer for swahiliregionen generelt (Myers 2006:13). Min kjennskap til kvinner på Tumbatu er som autonome, innan gitte rårer, sterke, og for å seie det rett ut – svært karismatiske. Det er nærliggande å tenke seg ein sterk og markant karakter som Mwana wa Mwana som samanhengande med no-tidige kvinners sterke framtrede.

Til diskusjonen om arbeidsdeling, er også spørsmålet om naturgrunnlag relevant. Frå hans arbeid i Kabre i Nord-Togo trekker også Charles Piot fram arbeidsdeling mellom kvinner og menn. Menn er bønder, kvinner gjer husarbeid (1999:109). Utan å forenkle årsakssamanhengar, ser det ut til at skilnadene i arbeidsdeling mellom kjønn i Kabre og på Tumbatu, der kvinner gjer *både* husarbeid og jordbruksarbeid, også er nært knytt til naturgrunnlag. Nord-Togo har ikkje kyst, og dermed

⁵⁴ Sjå mellom anna Ako (1995:163).

ikkje grunnlag for fiske. Premissa for arbeidsdeling er frå naturen si side ulike, og naturressursar syner seg soleis som også sosial kontekst.

Komplementaritet

Fastlandet av Tanzania er geografisk nær, men samstundes ikkje del av det ein reknar som swahiliregionen, i mange tilfelle er religion ein signifikant skilnad. Etnografi frå fleire deler av Tanzania omtaler lokal kjønnsforståing- og utøving i termar av kosmisk komplementaritet. Janet Carsten omtaler studiet av skiljer mellom kvinne og mann. Hennar tilnærming er fruktbar angående Tumbatu, som ikkje har den same, tydelege utøvinga som vert skildra under, men der eit ideologisk grunnlag likevel kan hevdast å finnast. Ho oppmodar om at skiljer mellom kvinne og mann må forståast som del av lokalt system for klassifikasjon, og ideologi om kjønnsrelasjonar, heller enn som konstituerande analytiske kategoriar (1997:186). Todd Sanders kommenterer studier av kjønn i Afrika. Med Strathern (1981) oppmodar han, som Carsten over, om større merksemd rundt kjønn som ideologisk system, heller enn å redusere det til eit spørsmål om kropp (1999:44). «[...] gender is not only «about» men and women but «about» other things as well» (Strathern 1981 i Sanders 1999:44). Hja Ihanzu-folket i Tanzania, som Sanders har studert, er heile deira verd kjønna. Sentralt hjå dei, og soleis i Sanders' omtale, er regn. Regn er mannleg og kvinneleg. Det mannlege regnet er tørt, som menn er «tørre», og fell oftast fyrst. Det kvinnelege regnet er vått, som kvinner er «våte», og fell etterpå. Aleine ville dei ulike regna ikkje vere nok, det er kombinasjonen som gir jorda fertilitet. Også måne/sol, og ulike element av hushaldsoppgåver er kjønna (2008). Sanders ser *perfor-*
mansen av kjønn som «ei utøving av idealiserte kosmiske kjønnskategoriar [...]» og «ei forvaltning av kjønna aspekt ved universet [...]» (1999:45, mi oversetjing). Han presiserer også, gjennom Meigs (1990), at der innan kvart samfunn finst fleire, og muleg motstridande, ideologiar rundt kjønn (1999:47).

Charles Piot omtaler frå Kabre noko av det same komplementære forholdet, ikkje berre mellom kvinner og menn, men som ibuande trekk i naturen. Våt sesong er kvinneleg og tørr sesong er mannleg (1999:151), som vått regn er kvinneleg og tørt regn er mannleg hjå Ihanzu (Sanders 2008). I sentral/nord-Tanzania, hjå Irakw-folket, finn Katherine A. Snyder forholdet mellom offentleg og domestisk sfære komplementært og samanhengande heller enn kontestert. Offentleg sfære hjå Iraqw er ei forlenging av den domestiske. Snyder kommenterer om premiss for å studere kjønn, at det ikkje i seg sjølv konstituerer nokon eigen kategori. Det gir sjeldan meining å studere kjønn som kjønn per se, men heller i samanheng med andre domener (1999:226).

Over har eg, i tråd med Hastrup (1983), sett kvinner og menn på Tumbatu sine oppgåver som logisk ulike. Det ligg ein vesensforskjell bak oppgåvene, som knyter dei til høvesvis kvinner og menn. Eit kanskje endå klårare tilfelle der kjønn som kategori overskrider fysiske menneskekroppar, er visse planter som er mannlege eller kvinnelege. Frå samtalar, og frå Caplan (1984:26), går det fram at cassawa er ein 'man's crop'⁵⁵. Det er ikkje utenkeleg å også her kalle kjønn ideologisk. At menn og kvinners ulike oppgåver i stor grad er fundamentert i Islam, treng ikkje motstri dette, men snarare vere integrert.

Til sist om komplementaritet vil eg kommentere temaet kvinnehelse. Eg har nemnt at Safia var sjuk to gonger medan eg var der, medan Athman iføljje Safia aldri var sjuk. I eit nyare arbeid frå Mafia Island trekker Pat Caplan fram kva folk opplever som *fare* og *risiko*. Sjukdom er ein risiko, utover som sjukdom i seg sjølv. Der er ei usikkerheit om korvidt ein har pengar til transport til sjukehus, til legetime, til medisinar. Der er også ei usikkerheit i mat og kosthald, om ein et *rett* mat, og *nok* mat til å halde seg frisk (Caplan 2009). Den eine gongen Safia var sjuk, hadde ho blodmangel eller jernmangel, og det vart viktig at ho åt kraftig, næringsrik mat. Det var Athman som måtte løyve pengar til dette. Frå Pemba omtaler Sera L. Young blodmangel og jernmangel som vanleg blant kvinner, særleg blant gravide (2003). På Tumbatu kjende eg også til fleire eldre kvinner som leid av blodmangel eller jernmangel. I henhold til temaet komplementaritet, skimtast konturane av ei slags kjønnsdeling mellom kvinna som meir utsatt for å trenge medisinar og spesiell mat, og mannen, som optimalt skaffar henne det, som soleis ein tryggleik.

Sfærers plastisitet

Kvinner på Tumbatu sin spatiale mobilitet er inga rørsle inn og ut av domestisk sfære, men snarare ei strekking av denne sfæra. Rosemarie Mwaipopo Ako peikar på følgjande frå Paje, Unguja: «[...] all of women's activities centred around the domestic domain, including agricultural tasks, catching fish or collecting sea shells ('chwala')»(1995:163). Også ho ser kvinners bevegelse som domestisk grunna⁵⁶.

⁵⁵ Men eldre kvinner set cassawa. Eldre kvinner har generelt større kulturelt handlingsrom enn yngre kvinner, både i klesdrakt og tilfelle som dette.

⁵⁶ Sjå også Kjersti Larsen (1988) sin diskusjon om 'offentleg'/'privat' som ikkje berre territorielt tilknytt, men også knytt til aktivitetar, i Zanzibar Town.

Janet Carsten argumenterer likeeins for komplekse sfæreanalyser. Det kan vere mogeleg, seier ho, å identifisere *domestisk*, *offentleg* og *privat* i termar av lokale kategoriar. Men ein bør gå endå vidare. Om ein analyserer til dømes eit hus, kan dette vere i termar av *både* private og offentlege aspekt (1997:186). For Tumbatu sin del, kan 'hus' med hell sjåast både i termar av private og offentlege aspekt. Som det har gått fram over, har hus ulike grader av offentleg og privat karakter gjennom ein dag, regulert av husmora sitt arbeid.

Menn si koking av *pilau* til feiringa av Maulidi er eit anna tilfelle der sfærer ikkje er eintydige, som det går fram av Carsten over. Ho omtaler då òg ei tilsvarande offentleg feiring i Langkawi, Kenduri. Der kvinnene til vanleg lagar mat inne, er det ved dette høvet menn som kokar mat ute, i store gryter (1997:177).

Eg hevda over at mobilitet er ein strekking av den domestiske sfære. Katherine A. Snyder, om Irakw-folket i Tanzania, gir eit døme på korleis sfærer likevel berre let seg strekke 'so langt'. Ein ung mann skulle utføre obligatorisk vaktteneste i ein landsby. Han møtte ikkje opp, og vart fråteken ein kylling som bot. Mor hans vart sint for konfiskeringa av kyllingen. Ho gjekk derfor til vaktposten for å klage, og dessutan tilby seg å vere vakt i staden for sonen. Det var kveld, og ho bar stav og spyd, som menn og unge vaktmenn gjer. Då ho kom fram til vaktposten vart ho konfrontert med hennar skamfulle opptreden. For det fyrste bar ho spyd, det var det berre menn som skulle gjere. For det andre tilbød ho seg å vere ute om natta, det var også forbeholdt menn. «[...] clearly this invasion of the male domain [...], in which a woman is acting as a male, is on a different level from a woman entering into economic activities outside of the household to meet her household's needs» (Snyder 1999:236). Snyder peikar her på ein vesensforskjell mellom dømet over og meir moderate rørsler innan sfærer. Sfærer let seg berre strekke 'so langt'.

Dynamisk og kontestert mat

Piot (1999:112) trekker til liks med Carsten (1997) fram mat som slektskapskapsnivå. Slektskap i Kabre skjer ikkje berre gjennom å komme frå same mage eller ha same blod, men gjennom kven som gir ein mat. I materialet frå Tumbatu går det fram at ein familie sine dagar i stor grad er organisert av kvinna si matlaging. Kven sin mat ein ventar på, eller skal ete når ein kjem heim, kan ein sjå som indikator på slektskap her. Også Carsten poengterer dette, det vesentlege er ikkje å ete maten saman, samstundes, men at den er kokt på same *dapur*, grue (1997:49). Samstundes syner materialet frå Tumbatu kontestering og dynamikk. Tilgongen på restaurantar gir valfridom for dei

som ynskjer, og har pengar. Ikkje alle har lenger bruk for å vente på husmora sitt måltid. Der er også ein vesentleg fleksibilitet i kvar ein et mat. Barn frå heimar med små ressursar et frukost hjå andre. Folk som stikk innom blir gjerne tilbodne middag dersom den er ferdig, og takkar oftare ja enn nei. Denne dynamikken kan truleg forklarast med at dei fleste som kjem innom også *er* familie eller slekt.

Utteksling av kott mat

I Kabre i Nord-Togo ser Charles Piot 'exchanging', å drive utveksling eller byte, som ikkje berre vanleg, men sentralt for å få, ha og utvikle relasjonar. Han rettar ein kritisk kommentar mot vitskaplege tilnærmingar sine ynskje om å forklare *kvifor* byte er sentralt på stader som denne. Eit slikt spørsmål, hevdar han, er i utgangspunktet prega av 'individualist bias': «They assume that somehow it is more natural not to exchange – to keep to oneself what one has – than to exchange, and that when we see individuals exchanging, this fact needs to be explained»(Piot 1999:67).

Forskaren sitt utgangspunkt, dens førforståing av deling, er noko også James Woodburn (1998) tek kritisk opp. Woodburn syner punkt for punkt korleis stereotype framstillingar av deling i jeger- og sankar-samfunn slett ikkje samsvarer med praksisar hjå Hadza-folket i Tanzania. Hadza-jegrar si handtering av kjøt gir Woodburn grunnlag for omgrepsrevidering, slik handteringa strid mot nærast mytiske og dogmatiske antakingar om deling og resiprositet. Ei mykje utbreidd oppfatting av deling hjå jeger-og samlarar, hevdar han, er at den kjem av manglande mogelegheiter for lagring. For Hadza, og for folk fleire stader i Afrika, er dette ikkje ei truleg forklaring, då dei har gode metodar for tørking av kjøt, det kan halde seg i fleire månader (Woodburn 1998:48). Han hevdar vidare at *generøsitet* ikkje er vektlagt. Deling vert gjerne antatt å komme av eller henge saman med generøsitet⁵⁷ (Woodburn 1998:48). Woodburn hevdar deling av kjøt hjå Hadza kjem etter forespørsel eller direkte krav, ikkje generøsitet. Og den som mottek kjøt, altso den som krev å bli delt med, bind seg ikkje til å gi attende ved eit seinare høve. Å bli delt med gir inga plikt til å gi attende, til resiprositet (Woodburn 1998:49). Dette skiljet, nyanseringa, mellom deling og resiprositet, finn Woodburn til dels att i Sahlins' skilje mellom resiprositet og redistribusjon (Sahlins 1972:188-9 i Woodburn 1998:62). For si analyse finn Woodburn John Price si *tre*deling mellom deling, resiprosi-

⁵⁷ I Sahlins' utlegning om 'generalisert resiprositet' (2004:194) vert deling og generøsitet framstilt som samanhengande.

tet og redistribusjon, til å vere den mest fruktbare (Price 1975 i Woodburn 1998:62-63), utan at eg går nærare inn på denne her.

Når Safia hadde kokt ris og det var klart til å øyse opp, fann ho fram like mange skåler som det var personar som skulle ete. Vanlegvis var det tre skåler: ei til Safia og meg på deling, ei til Athman og ei til Jabir, sonen. I tillegg ei skål med saus til kvar, og fisk. Om det var mykje att, laga ho til ein porsjon til Hamsa, naboen, eller av og til systera. Om nabodama Nachya var der på den tid, skrapte heller ho gryta. Avhengig av planar for kveldsmat, sette Safia eventuelt vekk ein porsjon som Athman og ho delte til kvelds. Utan straum, og dermed kjøleskap, var lagring ikkje eit alternativ. Kokt og steikt fisk vart lagra opp til nokre dagar i treskåpet i opphaldsrommet. Det var ikkje vanleg eller truleg mogeleg å tørke dei større fiskane som Athman fiska. Utvekslinga av måltid kan soleis mellom anna henge saman med mangelen på lagringsmulegheiter.

Her vil eg gå nærare inn på det ovannemnde skiljet Marshall Sahlins gjer mellom to hovudformer for økonomiske⁵⁸ transaksjonar, nemleg 'resiprositet' og 'redistribusjon' (pooling). Resiprositet er «vice-versa»-rørsler mellom to partar, medan redistribusjon refererer til ei sentralisert rørsle, der det samla bidraget frå ei gruppe vert delt vidare ut att i gruppa. Redistribusjon er ei kollektiv handling *innan* ei gruppe, medan resiprositet skjer *mellom* partar (2004:188). Safia si utveksling av middagsporsjonar kan sjåast som resiprositet. Sahlins' elaborerer framstillinga av resiprositet, og syner eit tredelt spekter av generalisert, balansert og negativ resiprositet. Generalisert og negativ resiprositet utgjer kvart sitt ytterpunkt i spekteret, som høvesvis solidarisk og usosialt, medan balansert resiprositet utgjer spekterets midtpunkt (Sahlins 2004:194). Eg ser Sahlins' utlegning om generalisert resiprositet som atkjennbar i Safia si utveksling av måltid. Det vert gitt noko utan at der er noko definert mål på kva og når noko vert gitt attende. Kanskje er der ei viss forventning om gjengying, men på ubestemt sikt, og justert av kjennskapen givaren har til mottakarens vilkår for å kunne gi noko attende⁵⁹ (Sahlins 2004:194). Safia kunne gi porsjonar dagar på rad utan å få attende. Dette var ingen grunn til å slutte, truleg også ettersom Hamsa var familie/slekt. På sikt fekk ho attende.

⁵⁸ Jamfør hans forståing av økonomi (2004:187).

⁵⁹ Her må nemnast at Sahlins' omtale av generalisert resiprositet (2004) i stor grad trekker på Malinowski si utlegning om «pure gift», 'den reine gåve', hjå trobrianderane. Slik eg forstår det, er 'den reine gåve' i større grad enn ein *type* gåveutveksling eller resiprositet, eit *trekk* ved særskilde familiære relasjonar der, nemleg den mellom mann og kone og mellom far og barn (Malinowski 1922:177-178).

Om der også på lang sikt var ein assymetri i utvekslinga, kan dette vere etablert som «rettferdig» i tråd med ulike familiesituasjonar i dei to husa.

Med Sahlins' 'generaliserte resiprositet' som mogeleg tilnærming til utveksling av kokt mat, slik eg såg dette mellom hushald i Gomani, vil eg allikevel kome attende til James Woodburn. «De-ling er ikkje ei form for byte», hevdar Woodburn (1998:48, mi oversetjing). Utan å forplikte meg til hans vidare elaborering, vil eg nytte meg av hans 'statement'. Eg ser Safia si utveksling av mat som *deling* meir enn byte. Dei ho delte med var også hennar næraste, og kva angår mat, hadde relasjonane form av *gjensidig deling*. Det vart delt *når ein hadde noko*, det vil seie: når Safia hadde mat til overs til Hamsa, når mor til Safia hadde ei skål kokt *mboga* til overs. Safia lagde aldri knapt med mat, der var som oftast noko til overs. Om der var folk på besøk då maten var ferdig, vart dei tilbodne å ete, ellers vart maten gitt til *dei ho gjensidig delte med*.

Omgrepsspørsmål

Bruken av omgrepa 'hushald' og 'familie' må kort kommenterast. Pat Caplan hevdar 'household', hushald, som konsept er lite brukbart om Mafia Island (1984:29)⁶⁰. Hennar påstand spring ut frå ein diskusjon kring eigendom i området. Dei fleste hushald er utelukkande sosialt fundamentert, og ikkje i besittjing av eigendom. Soleis er dei ikkje å rekne som hushald i forstand som minste eining av samfunnet, hevdar ho. Der er heller ikkje noko eige ord i kiswahili for hushald, det næraste måtte vere *nyumba*, hus (Caplan 1984:30). Også ukritisk overføring av omgrepet og tankegangen rundt 'kjernefamilie' frå ein vestleg til ein afrikansk kontekst, vert kritisert (Omari 1995). Caplan peikar på at ordet 'familia' fyrst vart høyrte nytta blant statstilsette i 1976, og sidan høyrte i bruk blant landsbyfolk i 1985. Også vektlegginga av hushald som eining kom frå statleg side (Caplan 1989:197).

Det er vanleg for kvinner og menn å ha separate eigendeler, ikkje felleseigde verdiar (Caplan 1984:34). Dette motstrir ei enkel overføring av og antaking om familie og hushald som signifikant økonomisk eining. Over har det også gått fram at kvinner og menn har eigne, åtskilte aktivitetar. På denne måten er *mannen for seg* og *kvinna for seg* dei minste samfunnseiningane, kva angår økonomi. For Tumbatu sin del peikar samstundes det Bryceson omtaler som «forms of non-market interaction between households» (1995:11) i retning av at hushald kan sjåast som ei økono-

⁶⁰ Sjå også Bryceson (1995), frå Tanzania.

misk eining i denne forstand. Safia og Athman hadde fleire avtalar om kjøp og sal av mat med andre. Desse avtalane opplevde eg at involverte deira *hushald*, ikkje ein av dei som privatperson. Det same gjeld utvekslinga av matporsjonar. Om hushaldet som økonomisk eining eller ei, har eg utover denne kommentaren lita dekning for å hevde det eine eller andre. Når det gjeld spørsmålet om familie/kjernefamilie, synte familiestrukturar seg fleksible. Likevel, når Safia fortalte om korleis folk var i familie, presiserte ho alltid om nokon i barneflokket hadde annan far eller anna mor enn resten. Safia sin son frå eit tidlegare ekteskap var del av familien. Athman sin son frå eit tidlegare ekteskap var ikkje del av familien, han budde hjå hans mor. Eg opplevde Safia sin familie som ein kjernefamilie, men med Safia, som kvinne, sin son som gitt del av denne.

Kapittel 3: Småbyen - syn på kollektivitet

Innleiing

Som det går fram om watumbatu si historie, reknar dei sitt opphav langt attende til fyrste kontakt med persarar. Dette felles opphavet er grunnlaget for deira syn på og omtale av seg sjølve som homogen gruppe. I Gomani er der mange som i realiteten kjem frå eller har foreldre frå andre stader, men dette er ikkje det som vert *vektlagt*. Mitt inntrykk er at der i Jongowe er eit 'faktisk reinare' slektskap enn i Gomani. Både folk frå Jongowe og folk som omtaler Jongowe, kallar spøkefullt innbyggjarane ein familie, «one people, one family». Folk i Jongowe seier om Gomani at der er blitt ein «mix» av folk, mellom anna frå Tanga.

På Tumbatu vert gruppehomogenitet i form av tradisjon og kultur omtalt som verdfull. Den felles religiøse kulturen vert framheva som unik for øya, og sårbar og utsatt for endringar. «Sjå berre korleis det er i Nungwi, med turismen»⁶¹, seier mange. Tumbatu og øvrige Zanzibar er religiøse samfunn. Ein type sekulær distinksjon mellom religion og kultur, er der ikkje der. Kultur *er* religiøs. Samstundes er der andre nivå av kompleksitet. Tanja Winther har gjort og nytta ei tredeling av 'stilar' (styles) i hennar arbeid om Zanzibar. Kvar stil hentar sin legitimitet frå eit tilsvarande kunnskapssystem, nemleg 'Swahili', 'Islam' og 'moderne' kunnskap⁶². Med denne tredelinga peikar Winther på at ein ikkje berre kjenner til, og brukar, kunnskapen i kvart system, men også handterer vekslinga mellom dei (Winther 2005:15-16). Som Winther (2005) peikar på, og som går fram i det følgjande kapittelet, er der tidvis motsetnader mellom kunnskapssystema. Tradisjonell tru og praksis framstår allikevel i større grad som integrert med, enn sett som motstridande til, islamsk tru og praksis⁶³.

Førre kapittel uttalte 'komplementaritet' og 'resiprositet' som verdier knytt til ekteskap, hushald og naboskap. Innan småbyen som nivå, meiner eg 'egalitet' vert uttrykt som viktig. Eg gjer

⁶¹ Nungwi ligg på nordkysten av Unguja. Staden var tidlegare ein fiskelandsby, no er det eit utbygd og populært turistmål. Ein antek at det er via Nungwi mykje narkotika vert innført til Zanzibar.

⁶² Omgrepa *dini* og *mila* i kiswahili refererer også til høvesvis praksis basert på Islam og 'tradisjonell' swahilipraksis.

⁶³ Sjå også Winther si skildring av vanskar ved innføring av høgspenlinje i landsbyen Binguni. Eg forstår Winther til å her syne eit tilfelle av komplikasjon mellom 'Swahili knowledge' og 'modern knowledge' (2005:302-306).

merksam på at der empirien berre omhandlar Gomani, ser eg analysene av den som gyldige for øya som heilskap. Ein introduserande diskusjon til spørsmålet om egalitet, dreier seg om 'framande', især 'kulturelt framande' på Tumbatu, og eventuell integrering av desse. For denne diskusjonen er Elisabeth McMahon (2006) sin omtale av omgrepet *heshima*, slik ho omtaler det brukt i ein bestemt kontekst, opplysende. Marianne Lien (2001) si elaborering kring 'likhet'/'likskap' som tema, saman med betraktingar frå eit arbeid av Sarah Lund, knytt mellom anna til spørsmålet om turisme på Tumbatu, er sentrale i diskusjonen om egalitet som verdi på Tumbatu. Spørsmålet om 'kollektiv tillit', som i stor grad refererer attende til hovudtema for kapittelet, knyter eg til Robert D. Putnam sin bruk av omgrepet 'sosial kapital'.

«Karibuni wageni»⁶⁴: Framande på Tumbatu

Gjestfridom er også ein viktig del av religionen Islam, soleis må gjestfridom også sjåast som utøving av religion. I henhold til Koranen skal ein gjest få kost og losji i tre dagar. Alt utover dette er almisser⁶⁵. Folk på Tumbatu er generelt svært gjestfrie.

Tumbatu er ei lita øy med godt oversyn over eventuelt ankommande båtar. Langs ubebygde deler av øya er der ofte fiskarar, også desse delene er ofte under oppsyn. Framande som vil vitje øya bør ha ein avtale og oppsøke *sheha* umiddelbart etter ankomst. Relativt streng regulering av tilkomst er ein positiv garanti for dei fastbuande. Der er ingen politistasjon eller politifolk på øya⁶⁶. Gatene er trange, det er mørkt om kveldane. Folk vil kjenne seg trygge. Vissa om at alle tilreisande skal vere registrerte og 'godkjende' av *sheha*, bidreg til tryggleik.

Spørsmålet om 'godkjenning' er også eit spørsmål om kontroll over eigen kultur, og reint konkret over det visuelle bybiletet. Villigheit til å følge religiøs og tradisjonell kleskode er eit vilkår

⁶⁴ Kiswahili: «Velkomne, framande/gjester».

⁶⁵ Sjå mellom anna Ingrams (1967:213).

⁶⁶ Med unntak av under maulidifeiringa, då svært mange vitjar øya. Då er der av og til ein eller to politifolk til stades, i tilfelle uorden skulle oppstå. Det har vore snakk om at styresmaktene ynskjer å bygge politistasjon på austkysten mellom Gomani og Jongowe, der det no er omstridd jordbruksareal.

for å få opphalde seg på øya. Framande som ikkje gjer dette kan bortvisast. Eg vart fortalt om to døme på dette. Og som det går fram i dømet underst, måtte også antropologen godkjennast!

Ei gruppe italienarar kom til øya, visstnok for eit samarbeid med ein NGO (Non-Governmental Organization), White Star Society. Dei hadde eigen camp og ein plan om å vere på øya rundt 4 dagar. Etter kort tid vart deira «habit to wear very small clothes» tydeleg, og som min informant uttrykte det, «many people were very surprised»⁶⁷. Dei vart umiddelbart bedne om å forlate øya.

Ein annan gong var det ein afrikansk mann, truleg frå Nigeria, som vitja øya. Han skulle bli nokre dagar, gjere studier. Men igjen: «people were very surprised to see his habits». Han hadde for vane å sitje på ein stein ved stranda om ettermiddagen, i boxershorts, tenkjande. Med lange 'dread locks'⁶⁸. Etter ein eller to dagar vart han beordra vekk frå øya, han var ikkje lenger ynskja der.

Mannen som tok meg med til Tumbatu fyrste gong, synte meg rett til sheha. Der introduserte han meg og min forespørsel om å gjere feltarbeid der. Huset var mørkt og klamt, kleda mine var våte og fulle av sand etter vadinga til og frå båten. Eg opplevde det som ein trykka stemning, og frykta avvising. Sheha sitt svar var langt, andletet hans seriøst. Eg forstod lite, ettersom det var tidleg i feltarbeidet, og mine språkkunnskapar var begrensa. Endeleg fekk eg oversetjinga. Sheha hadde fortalt kor verkeleg glad han var for å ha meg som gjest i hans småby, og kor vellykka han meinte mi forskning kom til å bli. Hans einaste vilkår var at eg måtte gå med lang kjole/skjørt, og dekke til hovudet. Dette vilkåret følgde eg allereie, og var meir enn villig til å fortsetje å følge.

⁶⁷ 'Surprised' var nok her ei høfleg underdriving. Slik eg forstår samanhengen, låg i dette ei tyding som 'offended', 'provoked'.

⁶⁸ 'Dread-locks', også kalla 'rasta', variasjonar av «tova hår». Det vert ansett som ureint etter muslimske termar. Ein meiner ein aldri får vaska denne typen hår ordentleg, og dermed ikkje kan bli rein til bøn. Der er ingen menn med 'rasta' på Tumbatu. Menn eg snakka med om dette på Tumbatu lo og sa det ville vere eit utenkeleg brot med tradisjon og religion.

Tidlegare var både fastbuande og tilreisande si båtferdsle regurert av konkrete tabu knytt til reinleik, særskilt kvinners reinleik. Dette har vore, og er kjent for resten av Zanzibar, og vert ofte trekt fram hjå dei som er skeptiske til å reise dit. Ein fagtilsett ved *Chief Minister's Office* i Stone Town uttrykte det spøkefullt, men like fullt seriøst: «You have to be very clean to go to Tumbatu!». Dei tre tabua er/var som følger:

-ei menstruerande kvinne kunne ikkje reise i båt til eller frå Tumbatu.

-ei kvinne som nyleg hadde fødd eit barn kunne ikkje reise i båt til eller frå Tumbatu. Det er sagt at det måtte ha gått 2 år sidan fødselen.

-dersom ein nyleg hadde hatt samleie, måtte ein ha vaska hår og kropp, som før bøn, før ein kunne reise i båt til eller frå Tumbatu. Dette tabuet gjaldt både menn og kvinner.

Tabua vart omtala av folk på Tumbatu og av offentleg tilsette fagpersonar. Det vart trekt fram at tabua også hadde funksjonelle årsaker for kvinnene sjølve. For å komme seg opp i ein båt, anten passasjerbåt eller fiskebåt, i Mkokotoni, Unguja, og i land att på Tumbatu, må ein va vatn. Avhengig av vasstand kan vatnet rekke til kne eller lår, av og til til midje. Slik er det også i dag. Kvinnene på Tumbatu er generelt ikkje høge, der eg sjølv slapp unna med blaut kjole til lårhøg, vart mange andre gjerne blaute til midjehøg. Dette ville vere problematisk for ei menstruerande kvinne. Overfarten tek omlag tre kvarter, ein sit heile vegen. Eg kjenner ikkje til at der er eller har vore klede eller beskyttelse på Tumbatu som ville halde eventuelt blod borte frå klede og treverket ein sat på. Skulle det komme menstruasjonsblod på benkene ville dette gjere båten urein, og det ville blitt mislikt og fordømt av menn som ynskte å be på båten⁶⁹.

Også for kvinner som nyleg har fødd ville det truleg vere uheldig å sitje lenge i våte klede i båt, med tanke på infeksjonsfare i eventuelle rifter etter fødsel. At tabuet i denne samanheng også kan ha negative følger, vert det gått inn på i neste kapittel.

Desse tabua er ikkje lenger like absolutte som det dei vert omtalt som frå tidlegare. Kvinner med barn under 2 år reiste i båt. Det var aldri nokon som spurde om meg og min syklus. Dette tyder nødvendigvis ikkje at tabua er utgått, dei er truleg berre «tilpassa». Angåande båt og reinleik må også nemnast ein annan praksis. Passasjerbåten er alltid kjønnssegregert. Kvinner og barn sit på

⁶⁹ Pat Caplan omtaler frå Mafia Island at der generelt knyter seg tabu til at ein mann ser ei kvinne sitt menstruasjonsblod eller menstruasjonsklede (1995b).

benkeplankane på innsida av ripa, og når det er fullt der fyllest dørken opp. Kvinner og barn sit på dørken fordi det er tryggare der. Dei færreste av kvinnene, om nokon, kan å symje. Menn sit i den andre enden av båten, oppå høgare tverrplankar, gjerne heilt fremst i baugen. Av og til kan det fylle seg opp i den eine enden og vere plass i den andre. Ein gong gjekk ein ung mann for å setje seg der det var ledig blant kvinnene, men vart korrigert av både eldre kvinner og menn. Også eg vart korrigert. Korrigeringa som stadig vert gjort, syner at det ikkje er tilfeldig at menn og kvinner sit for seg, men at kjønnssegregeringa må sjåast som i tråd med Islam, og med religiøs kultur på Tumbatu.

Tumbatu er i teorien ope for dagsturistar, men i praksis er der sjeldan nokon⁷⁰. Om der er tilreisande, er dei frå nærområda. Slik sett vert deira kulturelle homogenitet på øya sjeldan forstyrra eller utfordra. Eg sjølv kledde meg tradisjonelt, i *dirha* og *kanga*. Under maulidifeiringa kom der mange tilreisande frå andre deler av Zanzibar. Ein ettermiddag sat Safia og meg hjå mor hennar, døra var open ut, me såg to framande kvinner gå forbi. Dei var kledd i vide silkebukser med vide, halvlange tunikaer over, og sjal på hovudet. Safia sperra opp augene og kom med eit utbrot⁷¹ då dei hadde passert. Kvinner i bukser på Tumbatu var komisk og utenkjeleg, og ville truleg ikkje vere å sjå igjen før ved neste maulidifeiring, om eit år.

Der er få 'kulturelt framande' tilreisande, og der er ei rutine for godkjenning av dei som ynskjer opphalde seg på øya. Rutinene ved framande sin ankomst har per i dag kapasitet til å, slik dei ynskjer, halde verda på avstand når det trengst⁷². Slik har dei fortsatt kontroll over Tumbatu, om dei kan gjere lite med verda utanfor. Og for dei mange som sjeldan forlet øya, eller aldri har forlatt den, er øya verda. Hamadi, ein 26-årig student no busett i Zanzibar Town, hadde ikkje sett byen før han var 12-13 år. Fleire eldre og kvinner har aldri vore i ein båt.

Under same presenning

I samband med omtalen av båtreisa over, og med det overordna temaet kollektivitet, vil eg ta med ein refleksjon knytt til båt og samhald. «Å vere i same båt» er kan hende ein klisjè, men ikkje

⁷⁰ Nokre grupper kjem i båt direkte frå Nungwi til nordvest-tuppen av Tumbatu, der er ei lang sandstrand. Nokre stoppar på ei lita øy utanfor Gomani, Popo Island, den har også ei lang strand. Desse er ikkje innom bebygde område på Tumbatu. Ein turopertør tilbyr dagstur til Gomani, men dette er endå i liten skala.

⁷¹ «Akaaaa! wamevaa suruali!». «Har du sett! dei gjekk med bukser!».

⁷² Mange eg snakka med på engelsk uttrykte det som 'civilization', at dei ville halde den på avstand.

dermed irrelevant eller uinteressant. Dei til vanleg 2 passasjerbåtane, av og til 3, som går mellom Mkokotoni og Gomani, er opne trebåtar. Dei er tidvis svært fulle og folk sit stua. Når sola steiker, breier kvinner gjerne kangaen over heile hovudet og over småbarn. Ein «akkar seg og uffar seg» saman over heten. Fleire gonger vart babyar varme og tørste, og mødre som ikkje hadde med vatn fekk vatn på flaske frå andre, til å væte barnets munn. I regntida kan kraftige regnskurer kome plutselig. Då er båtmennene raske og breier ein stor, orange presenning over alle i heile båten. Den ligg over og oppå hovuda, og særleg kvinner og barn på golvet sit tett samla i eit lunt, raudaktig lys. Ei slik framstilling kan kanskje kritisera og redusera til ein antropologs romantiske oppleving av inklusjon og samhald i felten. Eg tek den med fordi eg meiner den er signifikant utover dette. Sarah Lund, i hennar omtale av folk sitt møte med byråkrati i Cuzco, Peru, argumenterer for at «implicit forms of authorised movement provide Peruvians with an embodied experience of state that forms their subjective experience of self» (2001:20). Utan at dette kan samanliknast ord for ord, er hennar framheving av rørsle, kroppsleggjing og sjølvoppleving opplysende i denne samanheng. Dei som jamnleg tek båten, opplever jamnleg å sitje i same båt med resten, i solsteik og uver. Båtane er av enkel standard samanlikna med båtane på dei lengre strekningane Unguja - Dar es Salaam og Unguja – Pemba⁷³. Der er dessutan ingen kai, alle må va til og frå båten. Det gir eit samhald og ei stadig påminning om å befinne seg, bokstaveleg tala, «i same båt», i periferi kva angår infrastruktur og politiske prioriteringar. Denne tematikken går kapittel 5 nærare inn på.

Feiringa Maulidi

Maulidi er ei årleg feiring av profeten Mohammed sin fødselsdag⁷⁴. I 2009 fann den stad i slutten av mars. Nokre arrangement var kun for kvinner, nokre kun for menn, og dei fann stad dag

⁷³ Passasjerbåten til Unguja frå fastlandet skal ha vore av liknande type fram til 1980-talet.

⁷⁴ Namnet på feiringa varierer (sjå Nuotio 2006:187). På Tumbatu uttaler mange det *mauridi*. Seremoniane relaterer seg til sufi-brorskap, sokalla *tariqa* (Nuotio 2006:187). Sjå mellom anna Nimtz (1980) og Trimmingham (1964) om tariqa i muslimsk Aust-Afrika. På Zanzibar eksisterer fleire ulike tariqaer, med Qādiriyya som den mest vanlege/populære. På Tumbatu er tariqaen Nūrāniyya særleg populær, saman med Kirama, Kitangungwa, også kjent under namnet Kigumi, og Kigunda. Med unnatak av Nūrāniyya er alle forgreiningar av Qādiriyya, og etablert av menn frå Tumbatu (Issa 2006).

og natt. Det primære innhaldet i feiringa er religiøst. I dagane maulidi føregår vert profeten feira med stor religiøs lidenskap. Maulidi er også eit sosialt høgdepunkt i folk på Tumbatu sin års-syklus⁷⁵. Gjester kjem i hopetal, og «alle» har slekt og kjende langvegsfrå buande hjå seg, særleg siste dagen. Særleg kvinner og jenter ser fram mot maulidi med spenning og forventning, fordi dette også er høvet då dei kan vente å få nye klede. Nokon får både nye kjolar og *kangaer*, nokon klagar over at dei ikkje har fått noko, eller berre éin ny kanga. Særleg den siste dagen er det viktig at kangaen er ny.

«The dance that is not danced, the song that is not sung» er utgangspunktet for Nuotio (2006) sin omtale av maulidi. Dans og sang er ikkje tillatt i Islam. Sentralt i maulidi⁷⁶ er rørsler som ser ut som dans og stemmer som høyrest ut som sang⁷⁷. Alt framført med intensitet og lidenskap, og til tider humor. Om eg sjølv stod stille eit augeblikk under arrangementa fekk eg høyre det: «dans, dans!», som at det var no eg hadde denne sjeldne sjansen. Eg opplevde det som at kvinner fekk utløp for sine behov for å danse, utan at dette treng sjåast som noko motsetning til det religiøse innhaldet⁷⁸. Mange dansa på ettermiddagen og igjen på natta, sjølv med arbeid fyrst på dagen.

Maulidi er ei integrert religiøs og sosial hending. Mitt fokus her er i størst grad på dei sosiale aspekta av feiringa⁷⁹. Maulidi er ein arena der 'kollektivitet' og 'egalitet' som verdiar på Tumbatu vert tydeleggjort og dramatisert. Under omtaler eg element i feiringa der eg meiner dette er synleg.

Maulidi som omgrep refererer til både den statleg initierte feiringa, ulike landsbybaserte- og initierte feiringar (som den omtalt her), og bruken av maulidi ved markering av særskilde høve som bryllup (Nuotio 2006), slik det går fram i kapittel 4.

⁷⁵ Kresse (2006:224) refererer til Sh. Abdilahi Nassir om maulidi som også sosial hending.

⁷⁶ På Tumbatu er forma *maulidi ya dufu* vanleg: maulidi akkompagnert av *dufu*, tamburin (Nuotio 2006).

⁷⁷ «Dansen» er kroppslege teknikkar for å kome på eit høgare åndeleg nivå, nærare Gud, Allah. «Sangen» er lesing eller resitering (Nuotio 2006). Særleg i Jongowe nytta mennene ein «prustande» pusteteknikk, truleg tilsvarande det Issa (2006:350) omtaler som *zikiri*-praksis, som minner om hosting. Teknikken er karakteristisk for tariqaen Kirama, som er vanleg i Jongowe. Sjå også Loimeier (2006:123) om *zikiri*.

⁷⁸ Nuotio (2006:204) peikar på Nimtz (1980) si bemerking frå Bagamoyo. Etter at styresmaktene forbaud *ngoma*, grupper for tradisjonell dans, gjekk talet på kvinnelege medlemer kraftig opp i tariqaen Qādiriyya.

⁷⁹ Sjå også kapittel 5 om maulidi.

Organisering og finansiering.

Førebuingane byrja lang tid i førevegen. Fum, ein mann eg kjende godt, tok del i hyppige planleggingsmøter. Det måtte organiserast båtskyss for tilreisande, leige av generatorar og lyskastarar, mat, finansiering. Slik eg forstod det vart denne organiseringa gjort på frivillig dugnadsbasis av engasjerte og ressurssterke folk. Eg forstod etterkvart også at gjennomføringa av maulidi i stor grad var kollektivt finansiert. Det var venta at alle skulle bidra, truleg innan kvar bydel, eventuelt med ulike summar alt etter eigen økonomi.

Ved eit tilfelle vart eg «plassert» i eit hus for å vente på Safia. Der var det mange vaksne og eldre kvinner, også dei involvert i arrangement av feiringa. På eit tidspunkt sende dei meg inn på eit rom, ei anna skulle passe på meg. Eg såg i dørgløyten at dei hadde eit stort skrin med myntar dei skulle telje. Dette måtte vere innsamla pengar til maulidi.

Under eit kvinnearrangement tok plutseleg alle kvinnene fram ein eller to myntar dei hadde med seg, og gav i ein felles pott. Det var små summar frå kvar, nokre øre berre.

Den kollektive finansieringa var ikkje berre gjort, og gjort ferdig, i forkant, den var like mykje ein kontinuerleg og visuell del av sjølve feiringa.

Felles festmåltid.

Me hadde laga lunch som vanleg, hadde ete og var mette. Me skunda oss å gjere oss klare til å gå dit dagens feiring skulle vere. Kanskje Safia nemnde at der skulle vere mat. Me kom fram, sat lenge og venta, pratte og lo med andre kvinner. Plutseleg byrja kvinnene som sat ytterst på eine sida av den opne plassen å hyle, og umiddelbart følgde resten av kvinnene på. Det var maten som kom, unge menn kom bærande med store brett med pilau, krydderris med kjøt. Kvinnene hylte og lo, kjempa om dei beste plassane, og kasta seg over maten so risen bokstaveleg talt spruta. Det minna lite om stillferdige måltid innomhus. Også Safia kasta seg over maten som om ho aldri hadde sett mat før. Etterpå spurde eg henne kvifor i alle dagar dei hadde gjort slik. Og ho, hadde ho vore svolten? Me hadde jo nett ete? Nei, ho hadde ikkje vore svolten, men det var berre slik det skulle vere. Alle skulle vere glade for maten, og alle skulle vere like «svoltne».

Det var eit festmåltid, og eit måltid dei ikkje sjølve trengde å lage. Dette i seg sjølv var grunn til å juble for kvinnene. Men begeistringa hadde ei meining utover dette. Safia var ikkje svolten, ho 'spelte' svolten. Eg forstår måltidet, også etter samtalar med Safia, til å vere ei utspeling og dramatisering av egalitet. Alle var tilsynelatande like svoltne, ingen var likegyldige til maten. Det var også påfallande kor mykje mat der vart servert og kor skøyteslaust dei åt. Til vanleg er mat eit knapt gode som ein forhold seg til med nøysemd. Dette såg ut til å vere eit sjeldant høve til å fråtse, og soleis fremje at det var det det var for alle, fråtsing. Ikkje for nokon var dette daglegdags.

Splid

Som ein kommentar til framhevinga over av dei kollektive aspekta ved feiringa, vil eg omtale spliden som også finst i synet på feiringa. Fum, mannen som var med og organiserte i forkant, fortalte at det hadde vore vanskar dette året med å få folk til å bidra med pengar. Dei siste åra hadde maulidifeiringa ekspandert, ein ville alltid overgå det forrige året. Maulidi på Tumbatu er kjent på Zanzibar, og utover i swahiliregionen. Men no klaga ein del folk på Tumbatu over at det var blitt for dyrt, dei trengde pengane til mat til familien. Det er soleis på den eine sida splid om ressursar, og knappleik på desse.

På den andre sida er spliden om maulidi også religiøs. Det er ikkje profeten Mohammed sjølv som skal ha innsett feiringa, men folk etter han. I Saudi-Arabia er maulidi ansett som *bidaa*, uønskt innovasjon. Den muslimske retninga Wahhābī, med utspring i Saudi-Arabia, si auka innflyting også på Zanzibar, skaper diskusjon og kritiske haldningar til maulidi (Nuotio 2006). Der vart også nemnt særskilt ein *shehe*⁸⁰ i Kikwajuni, Unguja, som var kjend for å tale kritisk om maulidifeiringa. Om nokon hadde høyrte han tale, vart det sagt, kunne det hende dei var blitt kritiske til feiringa, dei òg. Til vanleg er ikkje denne religiøse spliden eit tema på Tumbatu. Men då den fyrst oppstod for nokre år sidan, var den eit stort tema. No blussar diskusjonen oppatt årleg, i forkant av maulidi.

⁸⁰ «Ein person som er lært i Islam, religiøs leiar av ein moské» (Larsen 2008:162).

Umundi

Det går fram over at der er grader av religiøs og økonomisk-pragmatisk splid rundt maulidifeiringa. Dei same spørsmåla ser ut til å verte stilte rundt praksisen umundi. Umundi er ein praksis watumbatu gjennomfører til ei viss tid årleg, og må reknast som del av tradisjonell tru. Dette temaet, tradisjonell tru på Tumbatu, er eit tema eg ikkje har fokusert på verken i løpet av feltarbeidet eller i oppgåva sitt fokus. Det er soleis eit tema som vert framstilt stykkevis meir enn uttømmmande, og som har i denne samanheng har relevans hovudsakleg i ein sams diskusjon med omtalen over om splid knytt til maulidifeiringa. Det fyrste punktet under er ikkje knytt til umundi, men eg vil nemne det etter som det er del av tradisjonell tru, som også umundi er del av.

Eg vart fortalt om 'giants', kjempene. Muleg tilsvarear førestillinga det Gray omtaler: «In Pemba there is a tradition that the island was once inhabited by a race of a gigantic stature called the Magenge” (1962:10). Fleire i Gomani fortalte at dei fyrste folka som budde chini, i landsbykjernen i Gomani, budde saman med kjemper. Etter sigande må forholdet ha blitt problematisk, kjempene trakk seg vekk. Også på Mwana wa Mwana, øya i nord, budde der ei kjempe.

Umundi består i at eit stort følge av folk går frå småbyen opp langs kysten, til ei hole på Mwana wa Mwana. Den ligg ganske høgt oppe på øya, ein må klyve. Eg vart fortalt at dei måla seg i ansiktet og kledde seg i særskilde klede. Kvinner kledde seg i to kangaer på ein annan måte enn vanleg, begge på skrå over kvar si skulder, og dei sang på ein spesiell måte. Der vart brukt instrument, og laga mykje lyd og ståk, kanskje var det litt skremmande. Safia mimar det for meg, ho lata som ho spela trompet og dansa og rista mykje på hovudet. Dei har med seg ei kyr til offer. Denne får strupen kutta, og blodet og levera vert ofra der i hola. Det er uklart om det er til mashetani (plural), ånder, eller til denne kjempa. Safia sa der var «fullt av ånder der, og dei kom inn i folk!». Safia nemnde òg at folk som hadde shetani i seg, var med for å få den ut der. Men både folk med og utan shetani reiste dit.

Angående offeret, er det naudsynt å gjere dette årleg. Om det ikkje vert gjort vil mashetani drepe 7 gravide kvinner i småbyen det kommande året. Det skal også forhindre sjukdom i det kommande året, som kolera. Det vert bestemt éi sak ein vil be om i ofringa kvart år. Det kan vere større avlingar, slutt på tørke, meir fisk i havet. Eg forstod det til at forespørslane tidlegare har retta seg

mot naturkrefter og naturressursar. Dette året skulle det endrast, sa dei. Det vart snakka om at ein dette året skulle ofre for politisk skifte på Zanzibar ved valet 2010⁸¹.

Det vart også nemnt andre offer-praksisar. Ein variant er at eit følge går med Koranen og ei kyr rundt til begge busetnader på Tumbatu, og på denne måten gjer ei slags velsigning av stadene. Eg forstod det til at kyra vert ofra. I særskilde, akutte høve, om der er ein prekær situasjon som trengst ei løysing raskt, vert anten *mchanja*⁸² eller ei umundi-liknande ofring nytta⁸³.

Me snakka om umundi, eg sa eg gjerne ville vere med. Det måtte eg gjerne, vart det sagt av fleire. Dei sa samstundes klart og tydeleg at eg ikkje kunne vere med om eg hadde menstruasjon på det tidspunktet. Det var overraskande å bli spurt om dette, ettersom eg aldri hadde blitt spurt om dette i samband med båtoverfarten, der det også finst eller har funnast eit klart tabu knytt til menstruasjon. Det er uvisst kva skilnaden skuldast. Kanskje er det eit spørsmål om kva som står på spel. Der står for mykje på spel til å ta unødige sjansar. Tabuet gjeld forøvrig ikkje berre for umundi, men for øya Mwana wa Mwana og hola generelt.

81 Med politisk skifte meinerst skifte av regjerande parti frå CCM til CUF

82 Som på Tumbatu vert omtala som eit rituale.

⁸³Her vil eg ta med eit lengre tillegg. I tillegg til *mchanja* og umundi vart eg fortalt om *kibundi* og *komero* som *ngoma*, «tradisjonelle dansar» eller rituale. I «Bantu Philosophy» av Placide Tempels (1969) vert omgrepet *koyija kibundi* nemnt. Håa folket Baluba, i det som no er Kongo, tyder dette «å vaske landsbyen», i «magiske»/åndelege termar. Dette kan sjåast som naudsynt etter til dømes epidemiar eller mange samanfallande, uheldige tilfelle (Tempels 1969:67). Eg ser det som truleg at *kibundi* på Tumbatu har same tyding, ettersom det i begge tilfelle er snakk om eit åndeleg rituale. Garth Myers omtaler også tilsvarande praksis i Jongowe, med rituell vask av 'village' (2006:15).

Komero vert omtalt av David L. Schoenbrun (2006) i hans artikkel om mellom anna medisin, tradisjonell tru og «witchcraft», hekseri, i området mellom 'the Great Lakes', det vil seie delar av Uganda, Kenya, Tanzania, Kongo, Rwanda, Burundi. Det går fram at substantivet *komero* (verb: *komea*) heng saman med 'å vere sterk, levande', 'bli fullendt', 'realisere sitt potensial'. Eg forstår hans framstilling til at medisin, saman med særskilde ord, formularer, skal kunne leie til tilstandane over (Schoenbrun 2006:1425). Igjen ser eg det som sannsynleg at *komero* på Tumbatu har samanheng med 'komero' slik det vert omtalt her. 'Komero' vert også oversatt til 'ngoma ya pungu' på kiswahili (Haji 2006:39), og eg har forstått det til at dette handlar om å få ut shetani, og bli sterk igjen. Det er interessant å merke seg at *kibundi* og *komero*, som er del av tradisjonell tru og praksis på Tumbatu, har truleg samanfall med praksisar skildra frå Kongo og området rundt.

Gjennomføringa av umundi krev også økonomiske ressursar. Det må betalast for kyra som skal ofrast, og til dei som speler instrumenta⁸⁴. Dei ulike bydelene samlar inn eit beløp kvar til ein felles pott for utgiftene. Dette året var gjennomføringa av umundi forsinka. Det vart omsider satt ein dato, men vart i siste liten avlyst, for dei hadde ikkje hatt nok pengar til å betale for kyr og musikk. Tydelegvis hadde der vore for liten kollektiv betalingsvilje. Eg forstod spliden i synet på umundi til å vere både religiøs og økonomisk, som for maulidi. Av mange framstillast ikkje tradisjonell tru og praksis, som umundi, som motsetnadsfylt eller problematisk i høve Islam. Nokre meinte umundi også *er* Islam, utan at dei kunne forklare dette nærare. Dei siste åra har der skjedd ei religiøs intensivering på Tumbatu. Taarab⁸⁵ i bryllup er blitt forbudt, og også maulidi er omdiskutert. Likeeins tradisjonell praksis som umundi og mchanja, med bruk av instrument og dans, er mislikt av reformistar, tilhengjarar av intensivering av Islam på Tumbatu. Det økonomiske argumentet var i dette tilfellet truleg større enn det religiøse. Etter islamsk kalender skulle umundi gjennomførast kort tid etter maulidi. Folk hadde nyleg gitt pengar til ei kollektiv feiring, og ei ny pengeinnsamling vart truleg sett som ei ny byrde.

Busetnad og nybygging

Kapittelet har hittil omtalt kollektivitet og egalitet som viktige og dominerande verdiar på Tumbatu. Dette tyder ikkje at det ikkje finst differensiering og splid, som omtalane av maulidi og umundi syner. Også husbygging og busetnad er arenaer der differensiering og brot med tradisjon vert synleg. Dette er tilfelle både i Gomani og Jongowe, og generell omtale under omhandlar derfor begge stader.

Differensiering av bustandard

Begge busetnadene på Tumbatu har sine eldre sentrum nær området der båtar kjem til land. Med jamn ekspansjon i folketal og husbygging har ein bygd utover, i større og større radius frå

84 Eit type horn og ulike typar trommer og rytmeinstrument.

85 Populærmusikk på Zanzibar, gjerne eit heilt orkester med kvinneleg eller mannleg vokalist. Vanleg at kvinner dansar til.

kjernen. Skilnaden i byggestandard mellom sentrum, den eldre kjernen og dei ytre, nyare områda er påfallande. I dei indre områda er mange hus av tradisjonell type med mindre solide materiale, og med jordgolv⁸⁶. Om huset er delt innvendig er det av tynne vegger av bladverk. Dei fleste hus i det tettbygde sentrumet⁸⁷, truleg gjeld dette også dei av meir varige materialer, har ikkje toalett og der er ikkje offentleg toalettbygg. Ein nyttar strand- og skogsområde⁸⁸. Der er rett nok mange hus av betong og med blekktaut i også i denne eldre kjernen, og der finst hus og hytter av enklare materiale også i utkanten. Men tendensen er at det er i utkanten ein finn dei store, nye husa, for det er der det er plass til å bygge. Då eg for siste gong vitja Jongowe, mot slutten av feltarbeidet, vart eg overraska over å sjå eit svært stort hus under bygging. Også nabohuset var uvanleg stort. Eg fekk vite at det var nokon busett og med jobb i byen som bygde dette huset på heimstaden. Det var det største huset eg hadde sett på Tumbatu, med framtrédande fasade med balkong.

Dette ser ut til å vere tendensen, at dei aller største husa tilhøyrer utflytte folk, eller fastbuande med utdanning og jobb. Det stemmer også når ein ser på skulehistoria. Der var ingen skular på Tumbatu før revolusjonen i 1964. Den fyrste vart bygd i Gomani etter dette. I 1973 vart der bygd barneskule i Jongowe. Truleg er det fyrst dei siste åra at mange har opparbeid seg midlar til å bygge store hus, etter å også fyrst ha etablert seg i byen med jobb, hus og familie. Det er dermed fyrst no, dei siste åra, at denne typen differensiering i bustandard på Tumbatu er aktuell⁸⁹. Othman, som eg gjekk saman med forbi det store huset, meinte at «om 20 år vil der ikkje lenger finnast 'leirhus'. Dei vil berre vere att for attraksjon, for utstilling». Fleire trekte fram dette, at om der vert satt i gang økoturisme/kulturturisme i større skala på Tumbatu, vil ein truleg syne fram den 'eldre og autentiske' delen av bebygginga som ein attraksjon. Den vil få ein verdi som genuin og eksotisk for turistar.

86 Caplan omtaler frå Mafia Island 'mud-and-wattle houses' (leire og flettverk av kvistar) som *nyumba*, og hytter av 'coconut frond', kokospalmeblad som *vibanda* (sing. kibanda) (Caplan 1989:197).

87 Ingrams (1967:249) framhevar at busetnaden på Tumbatu skil seg frå den på Unguja og Pemba: «The Watumbatu [...] build their houses very close together».

88 Frå samtale med Mohammed Omar, Administrative Sub-District Officer. Det same går fram i dokument frå protektorsadmi.: «The native huts are devoid of proper latrines and the inhabitants defacate either in the bush or along the sea shore» (ZNA 1950).

89 Pat Caplan nemner om Mafia Island ein 'better housing'-kampanje frå styresmaktene si side, på slutten av 1970-talet, eller byrjinga av 1980-talet, og korleis denne leia til differensiering (1989:197). Differensieringa eg omtaler på Tumbatu dreier seg også, og meir, om størrelse og utforming.

Når det gjeld heving av byggestandard, må også nemnast 'sorcery', bruk av tradisjonell «magi». Det vart sagt at i ytterst få tilfelle kunne frykt for dette vere grunn til at folk flytta frå øya og til byen. Dei var redde folk ville kaste *shetani* på dei, eller på annan måte bruke magi. Det var ved å syne at ein hadde god mat eller stort hus at folk kunne bli misunnelege og gå til eit slikt steg. Om ein ynskte eit slikt liv, med betre mat og større hus, kunne det vere tryggare å bu i byen. Dette vart imidlertid motstridd av andre, at verken slik bruk av magi eller frykt for denne var tilstades på Tumbatu⁹⁰.



Utsyn over deler av Gomani. I baggrunnen skimtast nordlege Unguja.

Brot med tradisjon: tomtemangel

Busetnadsmønsteret er ikkje berre ein arena for differensiering. Det er også ein arena for forhandling og eventuelt endring av tradisjon. Ein del område har vore heilage i samsvar med tradi-

90 Sjø Winther (2005:114) om frykt for magi i Uroa på austkysten av Unguja.

sjonell åndetru. Blant anna er ei hule på vestkysten nemnt⁹¹ og øya Mwana wa Mwana på nordkysten er allment omtala som ånderik.

Området Makutani på søraust-kysten var tidlegare busett, men skal ha blitt fråflytta fordi det vart antatt å vere ånder der⁹². Også innan bebygginga er der heilage område. I Kichangani, der båta-
ne kjem i land i Gomani, er der eit område med store, velta *baobab*-tre. Dette er antatt å vere ein stad av ånder. I Gomani vart eg fortalt om eit heilagt område utanfor det tidlegare busette området. Folk unngjekk å gå dit, dei var redde for det. No er det bygd hus der. Etterkvart som landsbyen har ekspandert i areal, har tomteutnytting blitt viktigare enn frykt for forfedreånder. Ein har gått bort frå tidlegare delte, kollektive sanningar til fordel for nybygging og utbygging. Som Fum sa det, «denne plassen brukte folk å vere redd for, men no... har dei kanskje gløymt det». Ved *Department of Cash Crops Fruits and Forestry* nær Zanzibar Town, omtala også ein etnobotanikar dette. «Dei eldre respekterer dei heilage områda, men nykommarane gjer ikkje det», sa han⁹³.

«Her finst ikkje HIV og AIDS»

Utbreiinga av HIV og AIDS på Zanzibar er aukande⁹⁴. På Tumbatu fekk eg lenge høyre at der ikkje fanst og aldri hadde funnast tilfelle av HIV-smitte der. Det vart sagt kort og klart, «her finst ikkje HIV og AIDS». Mot slutten av feltarbeidet fekk eg motstridande opplysningar frå eit

91 Ingrams (1967) fortel om mange mizimu, heilage stader, på Zanzibar, men ikkje på Tumbatu. Captain R. S. F. Cooper sine observasjonar trekker han derfor fram som interessante:

The western shore (of Tumbatu Island) is very rugged and fine, and there is a great gorge made by the sea, shutting off one part of the coast completely. It is supposed to be the abode of a very fierce devil, and the natives hang up flags and leave offerings to appease him. They besought us not to smoke in the gorge for fear we should offend him, and bring misfortune on the village and ourselves. We complied, of course, as there is no point in trampling on their superstitions (Ingrams:1967:437).

92 Også i 'Kidunguni' (d-en vert uttalt som islandsk dh) på austkysten, skal der vere «fullt av ånder». Men bøndene er ikkje redde, so lenge dei gjer ting 'right and fair'.

93 For han var heilage område interessante fordi dei i praktis også er naturreservat. Der vert ikkje bygt eller dyrka, folk held seg vekke derifrå. Det er derfor vanleg å sjå eit rikare og eldre dyre- og planteliv i desse områda enn ellers.

94 Det fyrste tilfellet vart oppdaga i 1986, på sjukehuset Mnazi Mmoja i Zanzibar Town.

offentleg kontor i Zanzibar Town, knytt til HIV/AIDS, og frå ein lege som sjølv kom frå Jongowe. Det hadde funnast tilfelle av HIV-smitte på Tumbatu. Rett nok få, rundt 5 diagnostiserte tilfelle.

Legen som kom frå Jongowe meinte Tumbatu var eit høgrisikosamfunn for spreiding av HIV-smitte. Mange fiskarar reiser til fastlandet for lengre periodar med fiske, og kan komme til å gifte seg med ei andre kone der, utan å teste seg og, meinte han, utan å gjere det kjent for kone og barn heime. Dette kan vere ei smittekjelde. Han peika også på at der tidlegare var lite interaksjon mellom kvinner og menn på Tumbatu, no er det blitt meir vanleg. Det er lettare for kvinner og menn å møtast og innleie seksuelle relasjonar. Han presiserte at der ikkje var registrert kjende tilfelle av HIV-smitte per i dag på Tumbatu.

Kvifor det fyrst vart fortalt av personar frå Tumbatu at der ikkje fanst HIV/AIDS er uvisst, om dei ikkje visste om tilfella eller om dei ville skjule dei. Der ser uansett ut til å vere ei underkommunisering av sjukdommen, ikkje kun i samtalar med meg, men generelt. Der knyter seg skam til å teste seg for HIV på Tumbatu. I Jongowe måtte dei på vårparten 2009 kaste mykje testmateriell frå helseklinikken fordi det var gått ut på dato, få eller ingen hadde oppsøkt klinikken for HIV-test. Også i Gomani var det uvanleg å gå og teste seg for HIV. WSS (White Star Society) heldt sommaren 2009 eit kurs over fleire dagar, om førebygging av HIV/AIDS. Der var få frammøtte, og kanskje ikkje dei som hadde hatt størst behov for kunnskapen.

HIV/AIDS er ikkje eit mykje likt samtaletema på Tumbatu. Temaet kom eventuelt opp når me snakka om turisme. Mange hadde negative haldningar til turisme fordi det kunne bringe med seg smittsame sjukdommar som HIV/AIDS, slik dei hevda hadde vore tilfelle i Nungwi. Slik eg forstod folk sine haldningar var HIV/AIDS, utover å vere ein fatal sjukdom, også eit prov på negative sider ved turisme og generell uønskt innflyting utanfrå. Som *smittsam sjukdom*, er AIDS den mest konkrete og bokstavelege indikator på kontakt og ukontrollert innflyting ein kan tenkje seg. Til og med tilfelle av ungdom som fekk 'dårlege vaner' i byen, vart gjerne omtala som «they got *infected* in their minds», dei hadde blitt '*smitta*' av dårleg kultur. Eg meiner folk på Tumbatu ser eventuell førekomst av AIDS som symptomatisk for ein type modernitet som ikkje er ynskt på øya. AIDS representerer eit stort avvik frå ein kollektiv kultur dei ser som sunn og optimal.

Kapittel 3: konkluderande betraktningar

Kollektivitet og integrering

For framande, særskilt kulturelt framande, er der rutiner som regulerer adgangen til Tumbatu. Med førehandsavtale får ein generelt komme i land. Om ein ter seg og kler seg ulikt og uheldig i høve religiøs kultur, og ikkje syner vilje til å følge oppmodingar om særleg kleskode, vert ein mest truleg beden om å forlate øya. Mange menneske utanfrå har fått lov til å opphalde seg over lenger tid på øya. Ein tysk mann skal ha gifta seg i Jongowe for nokre år sidan, og budde der mange år før han flytta med familien til ein annan stad. Eit fåtal forskarar, meg inkludert, har budd der i veker og månader.

Førre kapittel knytte McMahon (2006) sin omtale av *heshima* til Carsten om kvinners politiske rolle (1997). Som ei fortsetjing av dette er McMahon si framstilling av *heshima* på Pemba på byrjinga av 1900-talet opplysende om kollektivitet og integrering også utover knytt til kun husmorrolla. Mange endringar på byrjinga av 1900-talet gav sosiale ringverknader. Råmene for plassering i sosiale hierarki var endra, og eit betydeleg kriterie for sosial status vart *heshima*. McMahon bygger på narrativ frå denne tida, der mange er forsvunne eller ufullstendige. Ein ser likevel konturane av «[...] how the negotiation and integration into the local community worked, exploring the place of *heshima* in creating local identities and, as such, «belonging» in the communities of Pemba» (McMahon 2006:201). Grunnleggande og underliggande var tanken om at det var viktig med eit samla lokalsamfunn. Kollektivitet og naboskap som verdiar var motivasjon for integrering, både frå det eksisterande samfunnet og dei «på utsida» si side, særskilt tidlegare slavar (McMahon 2006:207).

McMahon trekker også fram Laura Fair sin omtale av *ujirani*, naboskap, slik det vart sett i Zanzibar Town på tidleg 1900-tal (2006:218). Fair refererer til ein populær musikal på den tida, Siti binti Said, sine tekstar. Der vert sladder og rykte tatt opp som faktorar som stenger ein ute frå nabolag og nærmiljø. *Ujirani*, naboskap, er ein sentral del av 'communal identity', samfunnsidentitet, i swahiliregionen. Ein person som held seg for seg sjølv i nabolaget, også grunna rykter og snakk, vert ikkje ansett som eit godt samfunnsmedlem. Songtekstane syner naboskap og naboforhold som

viktige deler av eins samfunnstilhøyre, og dette er også eit sams trekk i swahiliregionen (Fair 2001:25).

McMahon og Fair sine framstillingar av integrering i lokalsamfunn, og naboskap, samanfattar verdiar som i stor grad er felles innan swahiliregionen, også på Tumbatu. Til liks med i framstillinga frå Pemba på byrjinga av 1900-talet, ser eg ynskjet om eit kollektivt og samla lokalsamfunn som motivasjon for praksisar som finst på Tumbatu i høve *wageni*, framande. Samfunnet Gomani er folkerikt, med truleg rundt 10.000 innbyggjarar. Ein kan vanskeleg anslå kor vidt alle familiar er integrert i deira nabolag og i småbysamfunnet. Folk har i ulik grad kontakt med kvarandre. Eg kan berre slå fast at eg aldri såg eller hørde snakk om at nokon av dei fastbuande var utelukka frå nærmiljøet.

For å oppsummere det som til no er blitt sagt: historiske skildringar frå Tumbatu, saman med dominerande stereotypiar, framstiller watumbatu som *ekskluderande*. I tråd med mitt materiale, og med swahili-fellesverdiar rundt lokalsamfunn og naboskap slik dei går fram i arbeida over, kan dette nyanserast. Den relativt restriktive praksisen motsærleg kulturelt framande botnar i eit sterkt ynskje om å behalde eit *inklusivt* lokalsamfunn, der ingen er *ekskludert*.

Ei avsluttande bemerking kva angår lokalsamfunn og inklusjon, dreier seg om politikk, nærare bestemt partipolitisk tilhøyrslø. Oppgåva går i lita grad inn på dette temaet. Ikkje mindre er det klart at partipolitikk utgjer ein splittande faktor på Tumbatu, som på Zanzibar. Til vanleg, som då eg var der, er eins partitilhøyrslø i mindre grad eit tema. Det mest synlege er båtane. Dei to passasjerbåtane til Gomani/Kichangani er malt i høvesvis CUF (Civic United Front) og CCM (Chama Cha Mapinduzi) sine fargar. Båtane går til same tider, so ein vel å ta den eine eller andre båten. For mange er dette valet ikkje tilfeldig, ein tek båten med «sitt» parti sine fargar. I forkant av val blussar motsetnader opp. I Jongowe står CUF særleg sterkt. So også i bydelen Chwaka i Gomani. I bydelene Uvivini og Gomani, i Gomani, står CCM sterkast. Ved førre val, i 2005, skal innbyggjarar i Chwaka ha uttrykt ubehag over å vere «omringa» av CCM-tilhengjarar på begge sider, ettersom Chwaka ligg mellom Uvivini og Gomani. Fleire CUF-tilhengjarar på Tumbatu måtte flykte til Nungwi og Mkokotoni, og nokon skal ikkje vere komne attende. Det er ikkje dermed sagt at det var folk frå Tumbatu som dreiv dei på flukt. Det er kjent at overgrepa mot CUF-tilhengjarar i 2005 kom frå fleire hald.

Det er vanskeleg å fastslå i kor stor grad partipolitikk skaper splid på Tumbatu, eller om personar eller familiar vert haldne utanfor nabolag/nærmiljø grunna partitilhøyre. Det vart fortalt om ein del tilfelle. Folk gjekk ikkje i gravferder til folk av det motsatte partiet. Folk frå «feil» parti

si økonomiske støtte til maulidi vart ikkje tatt imot. Utstrekninga av desse tilfella er uviss. Mange utflytte, busette i byen, klaga over at slik oppførsel og slike motsetnader kom av 'ignoranse' hjå dei attbuande, av manglande evne til å skilje mellom politisk sak og personlege forhold.

Eg vil nemne eit døme frå Uroa for å syne korleis det i eit tilfelle arta seg der⁹⁵. Dømet syner at splid gjerne eskalerer i samband med val på Zanzibar. Frå landsbyen Uroa vart der fortalt om særskilt éin familie som vart halde utanfor lokalsamfunnet. Til dømes fekk ikkje mannen bli med i organisert fiske. Familien var opprinneleg frå Pemba. Etter at ein politimann frå Uroa vart drepen på Pemba i samband med valet i 2005, vart misnøya mot denne familien større. Opposisjonspartiet CUF står sterkt på Pemba. Mange ser på 'Pemba som CUF' og 'CUF som Pemba'. Pemba-familien i Uroa vart sett på som like mykje ein «CUF-familie» sidan dei kom frå Pemba, og dermed ytterlegare mislikt, ettersom politimannen frå Uroa truleg vart drepen av CUF-tilhengarar.

Opphavshistorier

Som kapittelet innleia med, omtaler folk på Tumbatu seg gjerne som «éitt folk, éin familie». Det er i stor grad tilfelle at mange giftar seg og får barn med partner som også kjem frå Tumbatu, særskilt er dette tilfelle i Jongowe. Like fullt er det, særskilt i Gomani, mange personar med opphavshistorier utanfrå. Desse vert ofte ikkje fortalt fyrst, men kjem fram etter ei tid. Her vil eg igjen trekke inn Janet Carsten og hennar arbeid frå Langkawi i Malaysia. Ho peikar på den slåande grad av demografisk mobilitet der er i Langkawi. Alle hadde historier om migrasjon. Samstundes: «[...] just as striking as the extent of this mobility was its 'invisibility'» (Carsten 1997:4). Carsten framheva stor grad av inkorporering og konformitet. Dei mange *faktiske* ulike opphava, men samsundes *understreka* likskapane var eit paradoks. Carsten omtaler det som 'structural amnesia' (1997).

Dette Carsten peikar på her, at ein «gløymer» at ein har ulikt opphav, er opplysande i høve mi framstilling av integrering og kollektivitet. Mange på Tumbatu har opphav eller delvis opphav utanfrå øya. Desse ulike opphava vert ikkje *gløymde* i bokstaveleg forstand, men vert underkommunisert til fordel for vektlegging av likskap og fellesskap. Det som fyrst og fremst vert framheva, er at ein er éin av watumbatu. Mange på Tumbatu veit ikkje nøyaktig kva det felles, eldre opphavet er, ettersom den konkrete, tidlege historia er vanskeleg tilgjengeleg. Det vert gjerne sagt at ein skal spørje *wazee*, dei eldre, som kjenner den eldre, muntlege opphavstradisjonen. Det som er delt blant

⁹⁵ Frå samtale med Tanja Winther, april 2010. Sjå også Winther (2005:97, 124).

folk flest er at watumbatu har same opphav frå langt attende, og at dei folka som lever der no i stor grad stammar frå dette same tidlege opphavet.

Egalitet

Det eigentleg underliggande for omtalen so langt av småbykollektivitet i Gomani, er konseptet 'egalitet'. Gang på gang sa Safia om seg sjølv til folk som kom innom at «sina pesa», «eg har ikkje pengar». Ho forsikra dei om at heller ikkje eg hadde mykje pengar, eg var student. Under feiringa av maulidi, då pilau vart servert, oppførte kvinnene seg som om dei skulle vere skrubbsvultne, endå fleire nyleg hadde ete. Det var slik det skulle vere: ein skulle «spele» svoltne, alle skulle vere like svultne. Om organisering av maulidi trekte eg fram kollektive finansielle bidrag som like mykje ein visuell del av sjølv feiringa. Eg ser begge desse situasjonane som ei framføring eller dramatisering av idealet og verdien *egalitet*.

Som neste kapittel kjem attende til, er mange skeptiske mot turistar og utbygging av turistindustri på øya, også av dei som likevel vil tillate det. Eg meiner dette også handlar om økonomisk egalitet. Dei negative haldningane til turisme heng saman med kollektiv, økonomisk praksis som egalitetsbasert. Den økonomiske forskjellen mellom folk på Tumbatu og utanlandske turistar på Zanzibar er svært stor. Når der ikkje er turistar på Tumbatu, er ikkje denne forskjellen tilstades, og dermed ikkje synleg. Som det vart tydeleg under mitt siste opphald før heimreise, då eg følgde ein guide og hans turistar på rundtur i Gomani, er det fyrst i møte med dei som er langt rikare at ein fattig verkeleg vert fattig. Dette er noko av det same som Sarah Lund peikar på frå Cuzco, Peru. Lund skildrar folk der sin prosess med å skaffe seg personlege ID-papir. Ho fokuserer på deira møte med byråkratiet, og med det fysiske, byråkratiske bygningslandskapet. Prosessen med å skaffe seg ID-papir skaper også møte mellom sosialt ulike grupper. Folk som er der med same føremål vert i løpet av tida på venterommet tydeleggjort og understreka som sosialt ulike (Lund 2001:12). Dette møtet med «dei andre», rikare, er sjølvkonstituerande på same måte som rike turistars nærver på Tumbatu er, og i større grad kan kome til å bli, det.

Marianne Lien sitt arbeid frå Båtsfjord tek opp likskap og differensiering⁹⁶. 'Likhet' eller 'likskap' i befolkinga vert understreka som særstrekk ved staden, sjølv om der er vesentlege for-

96 Også Marianne Gullestad (1989) tek opp spørsmål rundt likskap, likeverd, verdigheit. Her vil eg ikkje gå inn på denne diskusjonen, men forholde meg til nokon av Lien (2001) sine observasjonar i Båtsfjord.

skjellar. Forskjellane som vert uttalt av 'vanlege' folk når dei snakkar om 'fine' folk er at desse har vinklubbar og et kjøt, og går på formelle festar. Reine inntektsforskjellar treng ikkje gi ulikheit mellom folk, det er det livsstil og sosiale omgangsformer som gjer (Lien 2001). Denne framstillinga er opplysende i samband med egalitet, slik eg hevdar dette er eit ideal og ei forestilling på Tumbatu. Også på Tumbatu er der inntektsforskjellar mellom folk. Av og til kunne Safia seie om nokon at «ana pesa yule!»⁹⁷, med distinkt tonefall og megetseiande mimikk. Dette gjorde ho hovudsakleg om dei som hadde særleg mykje pengar, eller levde på ein måte som gjorde det særleg kjent. Mindre inntektsforskjellar som ikkje var atfinnbare i synleg annleis pengebruk og livsstil motstridde ikkje framstillinga av folk som 'like'. I denne samanheng ser eg dei vesentleg større husa som er blitt bygde i det siste som ei form for 'markørar'. Desse tydeleggjer eins høgare inntekt, og har truleg teke eit steg forbi det «folk flest» i småbyane meiner er naudsynt som buareal. Nokon hevda slike store hus kunne skape misunning, og folk kunne kome til å «kaste shetani» på deg. Sjølv om dette av andre vart tilbakevist, verka det likevel som noko folk hadde høyrte om, og som var tenkeleg. Soleis står idèen om sanksjon for brot på egalitet, om enn i tenkt forstand, som eit ris bak spegelen.

Sosial kapital

Eg ynskjer å avslutningsvis knyte omtalane over av kollektivitet, integrering, likskap og egalitet til Robert D. Putnam (1993) sin bruk av omgrepet 'sosial kapital'⁹⁸. Hans betraktningar knyter seg spesifikt til ein italiensk tradisjon, men let seg i stor grad anvende utover denne spesifikke lokaliteten. Sosial kapital, slik Putnam brukar omgrepet i denne samanhengen, «refererer til trekk ved sosial organisasjon, slik som tillit, normer og nettverk [...]» (1993:167). Hans omtale av tillit som vesentleg premiss og komponent i sosial kapital er særleg opplysende for mi framstilling av kollektivitet på Tumbatu.

You do not trust a person (or an agency) to do something merely because he says he will do it. You trust him only because, knowing what you know of his disposition, his available options and their consequences, his ability and so forth you expect that he will *choose* to do it (Dasgupta 1988:50-51 i Putnam 1993:171).

⁹⁷ ”Han har *pengar*, han!”.

⁹⁸ Som skil seg frå mellom anna Pierre Bourdieu sin bruk av omgrepet 'sosial kapital'. Bourdieu knyter 'sosial kapital' til person, eventuelt type yrkesgruppe, der det refererer til noko nær 'omdøme og nettverk' (1986:272-273). Eg forstår Putnam (1993) sin bruk av omgrepet som refererande til eit samfunn, eit trekk eller kvalitet ved samfunnet.

Inspirert av mellom anna spelteori understrekar han nødvendigheita av å setje seg inn i den ein eventuelt skal stole på sin posisjon, og rekke bakover i tid, heller enn framover (Dasgupta 1988:51). Dette synet på tillit som også basert på *prediksjon* (Putnam 1993:171) kan knytast til dei tema eg nemner over. Eg meiner småbysamfunna på Tumbatu er samfunn med mykje/høg sosial kapital, også i termar av tillit mellom personar. Tilliten er i stor grad fundamentert på eins kjennskap til 'dei andre' sine valmogelegheiter og deira premiss for å velje, ettersom desse liknar eins egne. Eg hev-
dar at den regulerte adgangen til øya, dei ulike mekanismane for integrering, og det egalitære idea-
let, er ein måte derigjennom folk sine valmogelegheiter vert haldne innan ein gjensidig 'kjent' radi-
us. Ein type uttale som gjekk att hjå mange eg snakka med var: «everyone believe in the same, 'cau-
se everyone have the same origin». Sjølv om «the same» inkluderer ulikskapar og splider, er «the
same» likevel grunnlag nok til å gi stor grad av prediksjon, dermed tillit, og sosial kapital⁹⁹.

⁹⁹ Sjå også Carsten (1989) frå Malaysia, der ho skildrar tillitsrelasjonar som lettare oppretthaldbare i egalitær kontekst samanlikna med hierarkisk (Carsten 1989:134-135)

Kapittel 4: Unge og eldre - resiprositet og motsetnader

Innleiing

I dette kapitlet vil eg omtale ein del sider ved relasjonar mellom unge og eldre på Tumbatu. Eg kallar det 'unge' og 'eldre', men presiserer at dette inkluderer både forhold mellom unge vaksne og foreldregenerasjonen, og forhold mellom vaksne og besteforeldregenerasjonen. Relasjonane innebærer transaksjonar, av materiell karakter, i form av pengar, og av immateriell karakter, i form av størrelsar som tradisjon og religiøs kultur. Transaksjonane synleggjer, og heng saman med, dilemma og forhandling knytt til tradisjon og endring. Til dømes genererer nye livsstrategiar motsetnader. Samstundes kan nye livsstrategiar sporast attende til forventingar om resiprositet, knytt til både materielle og immaterielle transaksjonar. Med denne tilnærminga, der eg ser både materielle og immaterielle einingar som gjenstand for transaksjonar, er det mogeleg og fruktbart å knyte desse til spørsmål om *resiprositet*: å gi, motta og å gi attende¹⁰⁰. Det er dei to siste ledda i resiprositetshandlinga, *å motta* og *å gi attende*, diskusjonen i størst grad knyter seg til.

Av støtte og opplysing i dette kapitlet, nemner eg mellom anna Piot (1999) og Sloane (1999) om vesenstrekk i relasjonen mellom barn og foreldre/mor, og O'Rourke (1988), Ectler (2006), Larsen (2000) og Giles (2000) om turisme og tradisjon. Diskusjonar i kapitlet vert i stor grad samanfatta ved Mauss' (1995) og Sahlins (2004).

Å gi attende for livet som gåve

Mor til Aboud budde tidlegare på Tumbatu, no bur ho med han og hans familie i Zanzibar Town. Ho fekk ikkje i seg nok mat der ute, han var redd ho ville døydd «før hennar tid». Han henta henne derfor inn til byen. No var ho langt sunnare og sterkare, ho sleit seg ikkje ut med tunge ar-

100 Til liks med i tidlegare kapittel, baserer eg mi forståing og bruk av 'resiprositet' på Marcel Mauss' omgrep 'den totale ytelse' (1995).

beidsoppgåver. Aboud støtta også ein bror på øya, eller hadde fått organisert støtte til han, slik at han mottok 100.000 TSH¹⁰¹ årleg. Deler av beløpet delte broren vidare til andre familiemedlemmer.

Aboud trekte vidare fram praksis når nokon døy. Då er det vanleg at folka rundt bidreg med eit lite beløp til den eller dei etterlatne. Kanskje 10.000 TSH frå kvar vaksen i familiar rundt¹⁰². Mange gonger betalte Aboud desse bidraga for alle hans familiemedlemmer, for å lette deira økonomiske byrde.

Denne innleiande historia er typisk. Abeid er fødd og vaksen opp på Tumbatu, men bur og jobbar no i Zanzibar Town. Han gir ei brei økonomisk støtte til sin næraste familie, ei støtte som utgjer ein stor forskjell i liva til dei som mottok den. Forventingar hjå foreldre om økonomisk hjelp frå utflytte barn, som hovudsakleg er søner, forutset at barna tener nok. Inntrykket eg fekk gjennom breitt intervjumateriale av utflytte unge frå Tumbatu er at denne resiprositetspraksisen både interagerer med dei unge sine livsstrategiar og kan utfordre foreldra sine religiøse verdier. Eg vil konkretisere dette gjennom fleire case. Her kjem det fram at unge utflyttarar handterer dilemma mellom konkrete muslimske praksisar og verdier, og forventingar om resiprositet til foreldra¹⁰³.

Pengar og familie: Kinanga

Kinanga, som eg fortalte om i kapittel 2, bur i byen, han har jobb ved eit statleg kontor. Han fortalte om følgjande episode:

101 Tilsvaret omlag 500 NOK i 2010.

102 Denne praksisen kan sjåast som ei 'dødsforsikring'. Ein gir eit mindre beløp når nokon døy, og kan samstundes vite at ein kjem til å motta det tilsvarende samlebeløpet om ein sjølv sin næraste går bort. Det er soleis ein del av den kollektive småbyorganiseringa, men ettersom eg kjenner lite til detaljane i praksisen, nemner eg det kort her, heller enn i kapittel 3.

103 Det må presiserast at dette ikkje er ei framstilling av religiøs tradisjon og resiprositet som vesensmotsetnader. I dei konkrete tilfella som kjem fram syner det seg likevel at ein kan måtte ta stilling til, og prioritere eller justere mellom, dei to.

Ein gong hadde han vore vekke på tur nokre dagar medan mobilen låg attgløymt i huset i byen. Kona hans hadde notert alle henvendelsar som hadde kome. Det var ei lang liste på fleire sider, og alle var forespørslar om pengar, frå folk på Tumbatu. Han sa han kunne ikkje gi til alle, då ville han ikkje ha att pengar sjølv. Eg spurde kven som spurde han etter pengar, han sa det var familie og vener, relativt nære.

I tillegg brukar han før kvar reise heimatt til Tumbatu å gå i banken i byen og veksle ein eller to 10.000 shilling-sedlar i 1000 shilling-sedlar, so han kan gi til dei han møter, og som han veit trenger det. Når han er heime brukar han også å gi mora og faren omlag 20-30.000 TSH kvar¹⁰⁴. «Slik kan dei disponere pengane slik dei kvar er best skikka til», sa han. Kinanga drikk ikkje alkohol, men går av og til på utestader med dans og musikk¹⁰⁵. Han ber ikkje alltid 5 gonger for dagen.

Eg spurde om foreldra er nøgde med hans religiøsitet slik den er no? Ja, sa han, dei er nøgde. Og kanskje endå meir, dei er nøgde med at dei får pengar, dei er nøgde med at han lever eit «ordna» liv, god jobb, inntekt, slik at dei får jamnleg økonomisk støtte.

Å jobbe med alkohol: Taha og Zedan

Taha hadde tidlegare jobba på Bwawani Hotel. Me snakka om alkoholservering som del av jobben, han fortalte følgjande:

Han seier at alkohol er «very, very, very bad». Det er det same om ein er den som drikk alkoholen eller om ein er den som sel alkoholen. Det er like gale, iføljje Koranen. Men han måtte servere alkohol, for der var ingen annan jobb, og han trengde jobb, han trengde mat.

104 Tilsvarende 100-150 NOK i 2010.

105 Sjå under om sang og musikk på Tumbatu.

Taha bidreg med pengar heimatt. Denne jobben var også ein del av hans etablering i byen, og grunnlag for å kunne bidra heimatt seinare. Zedan, ein som no jobbar ved eit offentleg kontor, jobba tidlegare ved eit anna hotell på Zanzibar:

Han jobba ikkje i restauranten eller baren, han jobba i ein liten kiosk i hotellet. Han serverte ikkje alkohol til middagsgjestene. Men han jobba i kiosken, og dei selde all slags alkohol der: Kilimanjaro (øl), Konyagi (gin). Han selde desse drikkane. Eg spurde kva han tenkte om at folk drakk alkohol? «Not nice», sa han. Men det var ikkje hans «business» uansett, det var «their business».

Bryllup og taarab: Idrisa

Dilemma utflyttarar kjem opp i handlar ikkje berre om alkohol. Idrisa fortalte om dette konkrete dilemmaet:

Når ein flyttar til byen kan det hende nokon ber deg i bryllup. På Tumbatu brukar me ikkje lenger taraab¹⁰⁶ til bryllupsfeiring, me brukar berre maulidi¹⁰⁷. Kva skal ein då gjere, skal ein gå eller ikkje? Er det religiøse spørsmålet om musikk viktigast, eller relasjonen til den som ber til bryllup?

Både utflyttarane sjølve og til ei grad familien deira heime veit at livet utanfor Tumbatu kan gå på akkord med deira religion. Det er ein pris å betale for å kunne tene pengar og bidra til familien. Foreldra ser ut til å akseptere det stilltiande, dei har ikkje mykje val, det er der pengane kjem frå. Ein kontinuitet i resiprositetspraksis ser ut til å forutsette kompromiss med religiøse ideal og praksis.

106 Populærmusikk på Zanzibar, gjerne eit heilt orkester med kvinneleg eller mannleg vokalist. Vanleg at kvinner dansar til.

107 Eit nygift par i Jongowe fortalte om sitt bryllup; det hadde vore tradisjonelt, med maulidi og umundi. Det er uvisst om umundi vert nytta i bryllup også i Gomani, eller berre i Jongowe.

Å avvise tradisjonen som blir tilbydd

Som det vart slått fast innleiingsvis i kapittelet, involverer relasjonar mellom 'unge' og 'eldre' på Tumbatu også transaksjonar av immaterielle størrelsar. Under syner eg arenaer der forhandlingar dreier seg om transaksjon av den immaterielle verdien 'tradisjon'.

Turisme

Eit svært aktuelt tema på Tumbatu er spørsmålet om turisme. *Commission of Tourism* på Zanzibar opplyste om klare retningslinjer for øyane utanfor Unguja og Pemba. Dei var best eigna for dagsturar, «cultural tours», og styresmaktene hadde ikkje autorisert turistretta utbygging på verken Tumbatu eller andre øyar¹⁰⁸. Der førelåg likevel fleire søknader om bygging av hotell på Tumbatu, men ingen frå watumbatu sjølve. Frå styresmaktene si side ville det ikkje givast løyve til bygging so lenge dette var i strid med dei lokale sine ynskje. I so tilfelle, vart det sagt, kunne dei lokale finne på å sabotere¹⁰⁹.

Etter dette å dømme er det opinionen på Tumbatu som avgjer om øya opnast for turisme i stor skala. Opinionen på Tumbatu er langt frå samla. Den er delt, og eit hovudskilje går mellom anna mellom *wazee*, dei eldre, og dei yngre, der dei eldre generelt er meir negative til turisme enn dei yngre. Der er i tillegg ei anna vesentleg skiljelinje i opinionen, og for ikkje å gi eit feilaktig simplifisert inntrykk av haldningane, vil eg også presentere den.

Som der går fram i kapittel 1, har der lenge funnast ei konflikt mellom dei to småbyane på øya, opprinneleg skal den dreie seg om usemje om land. Dei siste åra, særskilt dei par siste, har den eskalert¹¹⁰ og fått eller blitt tillagt nye dimensjonar¹¹¹. Som ein sa det, «It is not easy to know – is

108 Med unntak av Prison Island og Mnemba Island.

109 Som truleg hadde vore tilfelle i Bumbwini, Unguja. Der hadde byggeløyve blitt gitt, men truleg etter motarbeiding frå dei lokale hadde byggeprosjektet blitt skrinlagt (Samtale med *Commission of Tourism*, 2009, Zanzibar).

110 Vinteren og våren 2009 var der tilfelle av steinkasting mellom menn frå dei to småbyane, ein eller fleire vart skada. Ein *dhow*, båt, frå Gomani skal ha passert Jongowe og blitt kasta stein på. Ved politistasjonen i Mahonda kunne dei opplyse om ei sak der ein mann frå Jongowe beskulda fleire menn frå Gomani for å ha stole 5 kyr frå han. Under feiringa av Maulidi var der ingen som gjekk frå Gomani til Jongowe for å ta del i deira feiring, slik det har vore vanleg før.

this *really* about the land in question, or is it really about something else?». Sjølv vitja eg begge stadene, og begge stader fekk eg høyre at folka den andre staden var *wabaya*, dårlege. Eg fekk ikkje lov til å gå aleine frå Jongowe for å møte den som skulle følge meg attende til Gomani. Ein mann følgde meg til halvvegen, og kona ville han skulle ta med kniv på vegen, i tilfelle. Nokon me møtte då me var på veg ut av Jongowe ropte etter oss: «de reiser for å få kutta av hovudet?».

Konflikta har vore forsøkt løyst internt på øya og med meklingshjelp frå regionen *North District A*. Då dette vårparten 2009 endå ikkje hadde ført fram, oppsøkte ein delegasjon frå Tumbatu *Chief Minister's Office* i Zanzibar Town, med krav om hjelp til mekling og løysing. Grunnlaget for konflikta skal vere usemje om grensa mellom dei to områda. Heilt presist er det Jongowe og bydelen Uvivini i Gomani som strir om land, men for enkelheits skuld, og fordi nye dimensjonar av konflikta i stor grad involverer heile Gomani, brukar eg det generelle stadnamnet. Innbyggjarane i Jongowe hevdar skulen til Gomani er bygd langt over på Jongowe-sida side av grensa, og at bønder i Gomani dyrkar jord som tilhøyrer Jongowe. Konflikta vert i Gomani gjerne omtala som «disagreement» eller «misunderstanding», medan den i Jongowe vert omtala som «crisis». Ein lege som kjenner til Jongowe sa der er akutt matmangel, og tilgang på jord dei meiner dei har rettmessig krav på vert soleis eit spørsmål om liv eller død for dei. Eg fekk høyre at der i Gomani var interesser som ville legge det omstridde arealet ut for sal for hotellinvestorar. Det er soleis både ei ressurskonflikt og ei verdikonflikt. Dei to småbyane såg ut til å vere i utakt i synet på turisme. Ein mann frå Jongowe fortalte følgjande: «I år 2000 kom det ein *Regional Commissioner*, sette ned nokre markørar, merker, for å klargjere for eit eller anna turistretta byggjeprojekt. Men innbyggjarane i Jongowe sa at desse merka kunne han ta å reise att med, ellers skulle dei sjølv fjerne dei». Sjølv om det også stort sett var enkeltpersonar i Gomani som direkte tok til orde for utbygging, vart dette av mange i Jongowe sett på som ei generell haldning i Gomani, Gomani fekk «ord på seg» for å vere for turisme. Det var soleis usemje både i det prinsipielle spørsmålet om turisme, og harme frå Jongowe si side over assymetrien i at Gomani tilsynelatande lot dei svelte over prinsipp¹¹².

Det er muleg nokon få kom den andre vegen. Der var ei generell gjensidig mistenksamheit og beskuldning mellom innbyggjarane i småbyane, særleg dei fastbuande. Dei utflytte hadde eit generelt meir distansert forhold til konflikta.

111 Det vert hevda at dei politiske partia på øya, CCM og opposisjonspartiet CUF, ei stund prøvde å spele på konflikta for å vinne tilhengarar framfor valet 2010.

112 Sjølv om fleirtalet av dei impliserte på Gomani-sida i konflikta også mest truleg ynskjer området til jordbruksland.

Ei meir faktisk skiljeline i haldningar går mellom generasjonar, der dei unge generelt er meir positive til turisme enn dei eldre. Som ein mann sa det: «me ventar berre på at *wazee*, dei gamle, skal døyy, og haldningane med dei». Det må presiserast at med 'yngre' meiner ikkje her tenårings-ungdom, men unge vaksne og foreldregenerasjonen. Desse har allereie erfart arbeidsmarknad og familieøkonomi på Tumbatu, og problema med desse. Ein del trekker fram nettopp framtidsutsiktene for sine barn og for øya generelt, at visst er det viktig med tradisjon, men ein kan ikkje leve av tradisjon aleine. Av dei som er positive til hotellbygging på øya, meiner dei fleste likevel at det er for tidleg, av praktiske årsaker. Det er nødvendig å vente til øya har fått straum og veger, og ei meir stabil vassforsyning. Ellers vil ikkje dei besøkande turistane få eit fint opphald. Dei vil også at hotellbygging skal vente til ungdom frå Tumbatu har teke utdanning innan hotell- og serviceyrke. Ellers antek dei jobbane vil bli tekne av folk frå 'mainland', Tanzania, og slik sett ville turismen gagne Tumbatu lite.

Dei mange eldre som ikkje vil sjå turisme på Tumbatu meiner det ville øydelegge deira verdfulle islamske kultur. Dei meiner sjansen er stor for at ungdom på Tumbatu vil ta etter turistar sine vanar både kva gjeld klede og alkohol. Dei ynskjer ikkje å misse kontroll og sjølvråderett over eigen kultur og tradisjon på eiga øy.

Det må presiserast at dette er eit tendensielt skilje heller enn kategorisk. Mange eldre var positive og mange yngre var negative. Mellom anna sheha for shehiaet Uvivini i Gomani, ein eldre mann, var svært positiv til turisme. Han sa: «Der er for mange folk på Tumbatu utan jobb. Fiske og jordbruk er gått ut på dato (som jobbar). Folk vil gå framover, ikkje bakover». Både han og meg helste ved eit høve på eit følge italienske dagsturistar på Tumbatu, og han uttrykte stor glede over å ha dei der. «Om turistar får instruksjonar om korleis dei skal oppføre seg, og kvinnene dekkar seg med *kanga*, treng det ikkje bli noko problem med turistane», meinte han.

Det må også nemnast at mange, sjølv om dei i prinsippet er imot turisme på Zanzibar, likevel allereie utnyttar den. Ein dag tok Athman meg med på ein lang fottur opp langs heile vestkysten av Tumbatu, rundt nordtuppen, og nedatt langs austkysten, attende til Gomani. I nord, nær Mwana wa Mwana, var der fiskarar, og då dei såg meg, den kvite jenta, ropte nokon av dei til oss. Eg høyrde ikkje kva dei sa, og dei slutta å rope då me kom nærare. Athman sa dei hadde spurt om eg hadde løyve av sheha til å vere på øya, for om ikkje måtte der betalast ei bot¹¹³. Då dei kjende att Athman,

113 Det er uvisst om eg skulle betalt denne direkte til dei eller om dei skulle tatt meg med til sheha og fått pengar/ein andel av han.

som var fiskar som dei, forstod dei at eg hadde løyva i orden og der var ingenting å hente. Dømet syner at fiskarane har funne ein måte dei kan tene pengar på turisme, ettersom turistar som oppsøker sandstranda på nordvest-kysten ofte ikkje har løyve til å opphalde seg på Tumbatu. Slik sett er turisme allereie til ei grad etablert og akseptert.

I juli, på den siste dagen av feltarbeidet, såg eg også for fyrste gong ein tiggjar i Gomani. Det var i samband med gruppa italienarar som var på dagstur i småbyen. Ei gamal, mager dame med ei einaste tann i underkjeven sat på bakken med handa utstrekt og eit bedande blikk. På den eine sida var dette ei «sannferdig» handling, mange eldre kvinner har svært små ressursar til å klare seg, 1000 TSH (ca 5 kr) ville gjort ein stor forskjell. På den andre sida var det overraskande å sjå nokon faktisk gå til det steget. Det braut med kvinners sosiale estetikk slik eg har sett den på Tumbatu, med deira tydelege verdigheit og stoltheit. Sjansen dette likevel var til å få pengar må ha vore for stor til å kunne la gå frå seg. Soleis kan også eldre kvinner som er skeptiske til turisme, kome til å finne måtar å likevel dra nytte av den på.

Fødsel

To kvinner eg kjende på Tumbatu var gravide medan eg var der. Begge hadde termin på forsommaren før eg skulle dra. Mayasa og mannen hennar hadde utdanning og gode jobbar. Eg spurde dei fleire gonger om Mayasa skulle reise til Zanzibar Town for å føde på sjukehuset Mnazi Mmoja. Det skulle ho, sa dei. Fleire veker før termin reiste ho til familie ho hadde nord på Unguja, for å bli teken vare på der¹¹⁴. Nær termin fekk eg høyre at ho var attende på Tumbatu. Etter nokre dagar fekk eg vite at ho hadde fødd, men med store komplikasjonar, barnet var dødt og ho hadde sjølv fått skader.

Den andre kvinna flytta også attende til familie, til huset saman med mora, nokre veker før termin. Ho hadde også snakka om at ho skulle føde på klinikk, der er offentleg helseklinikk i småbyen. Også Safia hadde forstått det slik. Etter ei tid fekk eg høyre at ho hadde fødd, men at barnet hadde døydd etter 3 dagar. Ho hadde fødd heime hjå mora.

114 Caplan omtaler frå Mafia Island: «It is usual for a woman to return to her mother's home around the seventh month of pregnancy and to remain there to give birth and to recuperate afterwards, at least until the fortieth day purification ceremony» (1995a:133).

Desse tilfella reiste spørsmål om kvifor unge kvinner på Tumbatu vel heimefødsel framfor på klinikk, om det er slik at dette involverer auka risiko for barn og mor¹¹⁵. På helseklinikken i Gomani har dei eit eige føderom og sjukepleiarar. Tidleg i feltarbeidet vitja eg klinikken saman med ein dansk, kvinneleg gynekolog (obstetikk). Saman synfarte me klinikken, instrumenta, medisina- ne, og intervjuar dei tilsette. Den danske gynekologen meinte dei hadde det viktigaste av utstyr og var i stand til å handtere fødsjar, so lenge der ikkje var særskilde komplikasjonar. Ved klinikken var der 3 utdanna sjukepleiarar/jordmødre, og i tillegg fortalte dei om fleire TBAs¹¹⁶ (Traditional Birth Attendants) som brukte å assistere ved fødsjar. Desse baserer seg hovudsakleg på tradisjonell kunnskap, men nokon har noko kursbakgrunn frå Unguja.

Dei fleste kvinner føretrekk å føde heime med assistanse frå TBA. Og som gynekologen og dei tilsette på klinikken understreka, mange TBAs har stor kunnskap og erfaring om fødsjar. I etterkant av fødslane til dei to kvinnene spurde eg folk eg kjende godt om fødselspraksis. Éin sa: «Når mannen har utdanning, skulle i alle fall han vite betre. Men av og til er det kvinnene som vil føde heime. Fordi dei har ei eller anna *bibi* (bestemor, eldre kvinne) som «kan sakene», og dei vil føde hjå henne». Fleire gav liknande svar. I tillegg er ånder eit aspekt som er nemnt ved fødselspraksis. Det vart sagt at kvinner kanskje ikkje stola på staden der klinikken låg, eller hadde mindre muligheit til å få kontroll over staden med tanke på *mashetani*, ånder. Når dei fødte heime, og ein tradisjonell fødselshjelpar var tilstades, kunne fødselsstaden og fødselen handterast på ein måte som også var trygg mot ånder.

Ein kommentar til spørsmålet om fødselspraksis knyter seg til båttabua omtalt i førre kapittel. Tabua vert ikkje handheva like strengt som truleg vart gjort tidlegare, men det er heller ikkje gitt at dei er fullstendig utgått. Som det går fram over, handterer helseklinikken i Gomani fødsjar, men berre dersom der ikkje er komplikasjonar. Den danske gynekologen spurde dei tilsette om prosedyre i ein del scenarier: «In case of 'pressure' ('høgt blodtrykk')? We refer the patient to Kivunge¹¹⁷». «In case of heavy bleeding? We refer the patient to Kivunge». «In case of long-lasting birth? We refer the patient to Kivunge». I mange tilfelle ville ei fødeklar kvinne blitt henvist til Kivunge. Eg kjenner ikkje til om eller i kor stor grad der er kvinner som anerkjenner og praktiserer tabuet knytt

115 Eg kjenner ikkje til alle detaljar kring desse to fødslane, og kan ikkje hevde at akkurat desse tragiske utfalla skuldast at fødslane skjedde heime. Saman med generell kjennskap til situasjonen, reiser dei allikevel spørsmål.

116 TBA, eller jordmor generelt, vert kalla *mkunga* på kiswahili (sjå også Young 2002:3).

117 Næraste sjukehus, nær Mkwajuni, Nord-Unguja.

til barnefødsler. Tabuet forbyr kvinner som nyleg har fødd å ta båten mellom Unguja og Tumbatu, inntil ungen er 2 år, sa fleire. I so tilfelle ville denne ikkje kunne ta båten frå Mkokotoni til Tumbatu¹¹⁸. I so tilfelle kan dette også vere ein grunn til at ein *ikkje* oppsøker klinikken for fødsel, fordi ein ikkje vil bli sendt til Kivunge, om det skulle bli aktuelt. Eg må presisere at denne omtaler baserer seg på spekulasjonar. Men ettersom der er ein tydeleg, mogeleg samanheng, ynskjer eg å nemne det.

Kapittel 4: konkluderande betraktningar

Alle er nokon sitt barn, og me står alle i gjeld

Charles Piot omtaler i hans monografi frå Togo det å vere eit barn av nokon som å naturleg stå i gjeld desse. Gjeldsforholdet barn har til sine foreldre er for stort til at det nokonsinne kan nedbetalast, sjølv om ein pleier dei og støttar dei økonomisk når dei vert gamle (Piot 1999:113).

Materiale frå Malaysia er blitt nemnt tidlegare i oppgåva. Eg vil følge opp blikket dithen med Patricia Sloane sitt arbeid frå Kuala Lumpur (1999). Sloane gjengir ei forteljing alle barn i Malaysia kjenner, og som instruktivt omtaler gjelda barn har til mor. Den handlar om ei kvinne og hennar son. Kvinna har lite mat, men ho gir sonen det vesle ho har. Han veks seg stor og sterk, og blir so rik at han bygger eit palass. Når mora ein dag kjem på vitjing, nektar han for at ho er hans mor, og får henne kasta ut. Mora henvender seg til Allah, ber om at mannen må bli til stein om han verkeleg er hennar son – og han blir til stein (Sloane 1999:24-25). Hennar informantar seier det er obligatorisk i eit vaksenliv å gi gjenyting: «for being given the maternal gift of life itself» (Sloane 1999:25). Påkosta hus til foreldre er både ei gjenyting og ei synleggjering for omgivnadene av barn sin suksess - og gjenyting (Sloane 1999:27).

Attende i swahiliregionen, Mafia Island, vil eg trekke fram Pat Caplan (1995a) sin omtale av foreldre sine forventingar til barn der. Der er ulike forventingar til søner og døtre. Ein fastbuande sa: «Both are good. Daughters don't go far away [...], and so they are at hand when you are old.

118 I alle fall ikkje passasjerbåten. Kanskje kunne ho reise med ein privat fiskebåt.

They'll invite you to live with them. Sons go away (to work on the mainland). They'll bring you presents and money» (1995a:139).

Piot (1999) og Sloane (1999) sine framstillingar av gjeldsforhold mellom foreldre (mor) og barn, syner det generelle gjeldsforholdet eg omtaler også for Tumbatu. Caplan (1995a) si kjønns-spesifikke framstilling er også attfinnbar der. Der er eit kvinneoverskot på øya, ettersom langt fleire gutar enn jenter fortset si utdanning i byen og etablerer seg der. 'Den økonomiske eininga Tumbatu' går ikkje «eigentleg» rundt. Utan pengane frå utflytte søner, eventuelt døtre eller andre nære slektningar, ville mange ha vore i ein langt meir akutt situasjon. I den samanheng er det verdt å merke seg korleis mange omtaler *utdanning*, og det å skaffe seg denne. Eins barn si utdanning er nesten meir enn noko anna eit løfte om økonomisk hjelp i framtida. Safia hadde ei fast «regle» som ho brukte om eldstesonen, han gjekk på skule i Zanzibar Town: «Han blir ferdig å gå på skule, han skaffar seg jobb, han skaffar seg pengar, han hjelper oss». Av dei eg intervjuar som hadde flytta til byen og no støtta foreldra sine økonomisk, hadde støtta form av faste, forutsigbare bidrag meir enn gåver til tilfeldige tider. Deira bidrag fyller vesentlege sosialtenestlege behov.

Resiprositet

Om ein forstår Piot sin omtale av barn si naturlege gjeld til foreldre i eit resiprositetsperspektiv, er det ein situasjon av ufullendbarheit han skildrar, når han ser gjelda til eins foreldre som for stor til å nokonsinne kunne nedbetalast (1999:13). Også Marshall Sahlins sin omtale av generalisert resiprositet går konkret inn på foreldre/barn-relasjonen, ved mora si amming: «[...] one might think of the suckling of children in this context – the expectation of a direct material return is unseemly. At best it is implicit» (Sahlins 2004:194). Sahlins framhevar at ein ikkje tenkjer seg, det er upassande, å vente seg direkte materiell gjenyting.

Slik eg såg fleire foreldre/barn-relasjonar på Tumbatu, og har diskutert dei her, ligg der i relasjonen til ei grad ei forventning om noko attende. Særleg søner bidreg materielt, med pengar. Døtre i større grad med tid, med vitjing og pleie. Eit par eg intervjuar, begge frå Jongowe, grunngav kvifor dei ville flytte attende til Jongowe frå byen der dei budde no: «Foreldra våre treng mat eller pengar til mat og etterkvart også praktisk assistanse. Derfor vil me flytte attende». Dei unge som veks opp på Tumbatu har høve til å ta utdanning og få seg jobb i byen, eller som lærarar på Tumbatu. Dei, i større grad enn dei eldre, har mulegheit til å akkumulere kapital. Eg meiner forventningar om gjenyting i foreldre/barn-relasjonen er implisitt, men eit stykke på veg også eksplisitt slik det

går fram over om syn på utdanning. Eg utelukkar ikkje at slike forventingar også er eit bakanforliggende element i *skjennet* særleg unge skulegutar får av foreldra om dei ikkje gjer det bra på skulen¹¹⁹, utan at dette dermed framstiller foreldre/barn-relasjonen som kynisk.

Når det gjeld dei utflytte som gir økonomiske bidrag, og spørsmålet om forventingar om slike er implisitt eller eksplisitt, nemner eg kort eit anna moment. Det var av og til snakk om folk som hadde flytta vekk frå Tumbatu, og nesten aldri synte seg attende eller bidrog til familien. Desse vart ikkje omtala positivt. Vissa om korleis det vert sett på dei som ikkje gir noko attende, korleis dei vert omtala «på folkemunne», gir slik ein viss eksplisitet i forventingane, sjølv om denne ikkje kjem direkte frå eins familie.

Kontroversar

Eit fåtal personar, hovudsakleg i Gomani etter det eg kjenner til, er aktive 'agentar' for utbygging av turisme. Dei snakkar om turisme, oppsøker folk, initierer konkrete handlingar i eit forsøk på å få noko til å skje. Fleire enn desse agentane er dei mange som *ynskjer* turisme, men forhold seg passive. Både mange av desse, og dei som *ikkje* ynskjer turisme på Tumbatu, er likevel skeptiske til kva følger det vil få for deira kultur og tradisjon.

Tumbatu har lenge vore eit relativt lukka samfunn. No er der svært begrensa turistaktivitet, berre sjeldne grupper dagsturistar i Gomani. Desse får sjå dei «mest autentiske» delene av staden: ein tradisjonell medisinar, kvinner som jobbar på eit nærliggande jorde, og dei tettbygde husa i den eldre landsbykjernen. Det er antyda av fleire lokale at dei mindre og tradisjonelle husa kan kome til å stå att som attraksjonar for turistar om nokre år. Ein av dei fremste forkjemparane for turisme hadde hatt kontakt med italienske representantar, dei hadde laga ein film om sokalla «voodoo» på Tumbatu, som førebuing for eventuelt turistretta opplegg der. Utan at eg kan konkretisere dette, forstår eg mange sin skepsis knytt til endring av kultur og tradisjon som også ein motvilje mot å utlevere desse delene av deira samfunn.

119 Etter 2 år førskule (nursery school, også kalla *chekechea*), følger 7 år grunnskule, 4+2 år vidaregåande skule, og mulegheiter for 3 eller fleire år med universitetsstudier. Der er mtihani, nasjonal prøve, etter Standard 7 (siste år av grunnskule), og etter Form 2, 4 og 6 på vidaregåande skule (sjå også Barsnes 2009:29). Ein kan gå 7 år grunnskule + 4 år vidaregåande på Tumbatu, før ein eventuelt går dei to siste åra i byen. Ved kvar av dei nemnde prøvane, vert elevane med særleg gode resultat tatt opp på skule i byen.

I «Cannibal tours» (1988) tek Dennis O'Rourke opp eit liknande tema. Han følger eit følge turistar, hovudsakleg europeiske og amerikanske, på deira reise i området Sepik River i Papua Ny-Guinea. Turistane kommenterer og fotograferer, og forhold seg til dei lokale som noko autentisk, eksotisk og primitivt. Gjennom O'Rourke si filming vert *turistane* langt på veg framstilt på same måte som dei sjølve ser ut til å sjå dei lokale: som pussige objekt ein forstår lite av, og er mest til å observere og å le av. Dette gir filmens eit nærast metanivå, der ein som *filmsjåar* gjerne ler av turistane på same grunnlag som dei ler av dei lokale, og det soleis til sist vert vanskeleg å vite kven som eigentleg bør le av kven. Meir enn å vere ein enkel kritikk av masseturisme si negative effekt på sårbare kulturar, handlar filmen, slik O'Rourke sjølv uttaler det, om «vestleg kultur sin fascinasjon for primitivisme, og [...] nostalgi mot Edens uskuld» (O'Rourke 1999, mi oversetjing).

Den eine gongen eg såg turistar på Tumbatu kan best skildrast som eksotifisering og tømning av aktivitetars 'opprinnelege' meningsinnhald. Dette er *mi* subjektive oppleving, må understrekast, men eg ynskjer å ta med denne akkurat her. Kvinners fletting av matter og arbeid på jorder gjekk på eit augeblikk frå å vere meningsfull som *formålsretta handling*, til å framstå som *opptreden*, med verdi målt i publikums oppleving av autensitet. Ei liknande form for endring skildrar Magnus Echtler frå 'mwaka kogwa', nyttårsfeiringa i Makunduchi, Zanzibar. I feiringa der vert relasjonen mellom ånder og menneske regulert, og mellom dei to halvdelene av landsbyen. Sidan 1990-talet har feiringa blitt ein turistattraksjon, og innhald/uttrykk har endra seg: «[...] the young men of the moieties fought each other with swords; today it has become merely a tourist attraction» (Horton og Middleton 2000:130 i Echtler 2006:131).

Turistars omviste dagstur på Tumbatu, inkluderer per i dag ei vitjing hjå ein tradisjonell medisinar. Eventuelt er der òg ei vitjing hjå ein annan tradisjonell medisinar frå Tumbatu, busett i Bububu, Unguja. Linda L.Giles (2009) trekker fram auka interesse frå statleg hald for åndeseremoniar som folkloristisk nasjonalkultur. Ho utelukkar ikkje at element frå åndepraksisar kan kome til å nyttast som framsyning for turistar¹²⁰. Ei slik utvikling vert også trekt fram av Kjersti Larsen, ved «the controversial performance of the *unyago* dance used in female puberty rituals as cultural entertainment at an international conference» (Larsen 2000 i Giles 2009:91).

For å gå attende til tema for kapittelet, resiprositet og motsetnader i forholdet mellom unge og eldre, meiner eg ynskjer om innføring av turisme på Tumbatu kan sjåast på, og av fleire *vert sett*

120 Til liks med Echtler (2006) peikar også Giles på at turistretta framsyning ikkje nødvendigvis tømmer rituale for innhald, men også genererer nye meiningar (2009:91).

på, som *broten resiprositet*. Under vil eg òg trekke inn fødselspraksis som mogeleg resiprositetsstyrt. Som eg har gjort klart tidlegare, er mange imot turistretta utbygging på øya, men ser utsiktene til økonomisk gevinst som for store til å takke nei til. Både dei som er for og dei som er imot, uttrykker uro for den religiøse kulturen på øya, dei fryktar den vil 'gå tapt' i møte med turistars vaner. Eg forstår mange av dei eldre til å vere harme og skuffa over dei av dei yngre som ynskjer turisme på Tumbatu. Dette kan sjåast også som harme over det eg vil kalle broten resiprositet. Marcel Mauss' omtaler i «Gaven» *den totale ytelse*, knytt til gåveutveksling og resiprositet¹²¹. Mauss vektlegg at 'den totale ytelse' ikkje berre inkluderer plikt til å gi gåve attende når ein får, men der er også ei plikt til å gi, og å motta det som vert ein gitt (1995:29). Som Thomas Hylland Eriksen presiserer i etterordet, «Å unnlate å gi, å nekte å ta imot, er en fornektelse av samfunnets grunnverdier» (i Mauss 1995:29). Den religiøse tradisjonen på Tumbatu vert forvalta og vidareført. Den kan sjåast som ei gåve gitt frå *wazee*, dei eldre, til dei yngre. Å ta imot og vidareføre tradisjonen ser eg som samstundes ei gåve attende: å syne dei eldre anerkjenning ved å leve i tråd med tradisjonen ein 'har fått' og 'tatt imot'. Å opne for turisme er, etter mange si meining, å risikere at 'tradisjon' vert endra eller 'går tapt'. Å opne for turisme er soleis langt på veg å takke nei til tradisjonen ein vert tilbydd, og soleis heller ikkje gi *wazee* anerkjenninga attende som ligg i å vidareføre deira lærdom.

Perspektivet frå Mauss om 'den totale ytelse' (1995) opnar for å sjå fødselspraksis på Tumbatu også i termar av resiprositet. Kunnskapen frå TBA (Traditional Birth Attendant) er også ei vidareføring av tradisjon. Å nytte seg av desse er å *ta imot* tradisjonell kunnskap som gåve, og å samstundes gi attende anerkjenning til dei eldre kvinnene som er i besittjing av den. Å nytte seg av klinikken kan sjåast som ei tilsvarande avvising av gåva, og dermed heller ikkje gjenyting i form av anerkjenning.

Denne noko èinsidige framstillinga av syn på turisme og fødselspraksis er ikkje, og kan ikkje gi seg ut for å vere, ei framstilling av 'heile biletet', men eit perspektiv på deler av det. Det må igjen presiserast at 'givarane' ikkje er noko unison gruppe. Fleire eldre ser turisme som framtidig avgjerande kjelde til inntekter og dermed livsgrunnlag på Tumbatu. «Ein kan ikkje leve av tradisjon aleine», vert det sagt.

121 I hans etterord hevdar Thomas Hylland Eriksen at Sahlins' 'generaliserte resiprositet' tilsvarer Mauss' 'den totale ytelse', i form av ei institusjonalisert gavmildheit (Mauss 1995)

Kapittel 5: Forholdet til Zanzibar som historisk og notidig konstituerande og forsterkande for watumbatu sine kjerneverdiar

«The somewhat isolated island of Tumbatu has been visited on several occasions by a sister of the Roman Catholic Mission in order to dispense medical treatment».

(ZNA 1931)

Innleiing

Ruinane etter den eine av dei to eldste moskèane på Zanzibar er på Tumbatu. Den vert hevda datert til rundt 1160. Vissa om tidleg religiøs signifikans har påverka og påverkar watumbatu sitt syn på seg sjølve som bærarar og forvaltarar av ein verdfull religiøs kultur. Arbeida til Nuotio (2006) og Issa (2006) er med å tydeleggjere denne signifikansen. Watumbatu ser resten av Zanzibar verte endra til det dei opplever som 'det verre', av mellom anna turisme. Deira eiga øy vert ein «siste skanse» som bærarar av det dei ser som rein, religiøs kultur. Det å syne tilhøyre, og å ikkje syne avstand, til denne kulturen, er viktig hjå mange utflytte. I denne samanheng er Berry (1985) og Eide (2000) sine framstillingar av høvesvis utflyttarkultur og synlegheit opplyssande.

Ei anna side er forholdet til *staten* Zanzibar. Watumbatu har gjennom historia, særleg under britisk protektoratsstyre, vore neglisjert administrativt. Sitatet innleiingsvis i kapittelet er henta frå «Zanzibar Protectorate: Administrative Reports for the year 1930» (ZNA 1931). Det syner uorganisert og tilfeldig helsetilbod på Tumbatu på denne tid. Då hadde protektoratsstyret vart i 40 år. I 1950 var der fortsatt ikkje fast helsetilbod på øya, og frå administrative dokument ser det ut til at frå den britiske administrasjonen nokonsinne hadde vitja Tumbatu¹²². Også i dag vert mange sosiale oppgåver løyste internt på småbynivå. I ulike tilfelle har dette trekk av resiprositet og redistribusjon (jf Sahlins 2004). Tumbatu sitt historiske forhold til staten Zanzibar, saman med notidig situasjon,

122 Sjå mellom anna fil «Medical Tumbatu» (ZNA 1950).

diskuterer eg i lys av Tronvoll (2006) og Loimeier (2006) sine omtaler av relasjonen mellom Zanzibar og Tanzania. Angående tema for kapittelet, 'forholdet til Zanzibar som konstituerande og forsterkande for kjerneverdier', peikar denne diskusjonen, saman med kapittelet som heilskap, mot å også sjå 'uavhenge' og 'sjølvstende' som kjerneverdier hjå watumbatu.

Bærarar av rein, religiøs kultur

Lita øy, stor religion

Den islamske feiringa *maulidi* vert feira med stor intensitet på Tumbatu, i versjonen *maulidi ya dufu*¹²³. Maulidi ya dufu skal ha kome til Tumbatu via nokre menn derifrå som studerte i Tanga¹²⁴. Etter at denne formen vart etablert på Tumbatu, ynskte miljø på Nord-Unguja å lære den derifrå, og den spreidde seg frå Tumbatu radt til Zanzibar Town, ei uvanleg rute i sentrum-periferi-relasjonar (Nuotio 2006:199-200). Attende i byen, like etter at eg sjølv hadde vore med på maulidi på Tumbatu, høyrde eg kjende lydar frå ein høglydt radio på markedet i Darajani, Stone Town. Det var opptak frå maulidi i Jongowe. At desse vert tatt opp og spelt høgt i det travle markedet midt i Stone Town, peikar mot at maulidi på Tumbatu er signifikant utover Tumbatu.

Amina Ameir Issa si framstilling av ulike *tariqa*, sufibrorskap, på Zanzibar syner at særleg tariqaen Qādiriyya er vanleg både på Tumbatu og resten av Zanzibar. Tariqaen skal ha kome til Zanzibar delvis via Sh. ‘Alī b. ‘Umar al-Shirāzi frå Jongowe, Tumbatu. Han assosierast også med spreininga av denne retninga til fastlandet av Tanzania på 1920-talet. Hans grav i Zanzibar Town er eit mål for tilreisande, og to av hans søner har i stor grad vidareført hans verksemd. Denne mannen er berre ein av fleire kjende, muslimske menn frå Tumbatu. Fleire forgreiningar av Qādiriyya er blitt danna av menn frå Tumbatu, og desse er soleis kjende også utover Zanzibar (Issa 2006).

Tumbatu er også ein stad som blir vitja av kjende muslimske leiarar og talarar langvegsfrå. Under mitt feltarbeid var der var der minst to vitjingar. Den eine var ein kjend muslimsk she-

123 *Dufu*, tamburin.

124 I samtale med Hanni Nuotio april 2009, Zanzibar, vart det antyda at maulidi-praksisen kom til Tanga frå Lamu (sjå Nuotio 2006). Til Lamu kan den ha kome frå Yemen, men dette kan endå ikkje seiast noko sikkert om.

he/sheikh frå Malaysia¹²⁵. Han og hans følge hadde eit svært stramt program, men hadde inkludert vitjing på Tumbatu i deira turnè. Slik eg ser det, syner dette korleis Tumbatu er ein religiøst signifikant stad, noko også engasjementet og dedikasjonen bak nettopp det å få kjende muslimske lærde til å vitje øya, og å arrangere deira opphald der, syner.



Frå vitjinga i Gomani

Det er ikkje berre i høgtid og ved viktige vitjingar Tumbatu er ein religiøs stad. Ein mann eg snakka med, og som også er nemnt i kapittel 2, fortalte om sin barndom:

Hans foreldre var frå Tumbatu, men dei budde i byen og han var fødd der. I 6-7-årsalderen ville bestemora hans på Tumbatu at han skulle komme dit for å gå på 'madrassa', koranskule, han burde

125 Bilete: «Malaysia visit tumbatu», nuruliman.com (2009).

vere byrja for lenge sidan, meinte ho. Foreldra hans hadde ikkje teke dette initiativet i byen, og han meinte det heller ikkje var vanleg i byen den gongen at gutar byrja på koranskule i 3-4-årsalder. På koranskulen på Tumbatu vart det vanskeleg, for der hadde alle dei andre byrja då dei var rundt 3-4 år. Ei eldre jente i slekta hjelpste han heldigvis å komme «up-to-date». Av og til var han attende i byen hjå foreldra, og for å treffe venene han hadde hatt der. Men etter berre få dagar brukte faren å seie at det no var på tide å reise tilbake til Tumbatu, han fekk dårleg innflyting av venene i byen.

Det må leggst til at Tumbatu ikkje er den einaste staden barn blir sendt for å «fåast skikk på», og for å gå på koranskule. Fleire eg kjende frå Zanzibar Town hadde blitt sendt avgarde for skulegong til Pemba, eller til *shamba*, landsbygd, av Unguja. Det vart forklart med at det der var eit langt role-gare liv med mindre å finne på, ein kunne bruke tid på å konsentrere seg om både skule og koranskule.

Dufu-tromme eller 'bongo flava'¹²⁶?

Utflytte som jobbar i turistindustri på Zanzibar kjem opp i dilemma mellom religiøs kultur og arbeidsoppgåver, som kapittel 4 går inn på. Men ikkje berre i møtet med turistar, også i møte med folk frå Zanzibar, opplever dei ulikskapar. Dei utflytte eg kjende peika på konkrete skilnader. Dei meinte folk på Zanzibar var annleis fordi dei hadde teke etter turistar og folk frå fastlandet. Og nettopp her ligg eit viktig poeng som eg vil presisere. Dette er to svært ulike spørsmål: deira syn på skilnaden mellom *sine* og *turistars* verdiar og kultur, og skilnaden mellom *sine* og *øvrige zanzibarar*¹²⁷ sine verdiar og kultur. Dei ser seg sjølv og turistar som vesensforskjellige, og forventar soleis ulikskapar. Med øvrige zanzibararar deler watumbatu i utgangspunktet mykje same kultur. Dei ulikskapane utflyttarane opplever mellom seg og mange folk på Unguja, forklarar dei med meir turisme og generell påverknad utanfrå på Unguja. Inntrykket hjå watumbatu av at dei sjølv har ein 'reinare' kultur enn særleg urbane område på Unguja, er truleg eit motiv for å halde på eigen kultur og kjerneverdiar. Om ikkje *dei* skulle halde det i hevd, kven skulle då gjere det? Vidare har dei ord

126 'Bongo' er kallenamnet på Dar es Salaam i Tanzania. 'Bongo' betyr hjerne, og refererer til at ein «bør ha med seg hovudet»/ «vere 'street wise'» der. 'Bongo flava' kan oversetjast til 'Tanzanian flavour', og er ein populær pop/hip hop-sjanger i Tanzania.

127 Hovudsakleg Unguja.

på seg for å vere forvaltarar av religiøs tradisjon. Truleg også i tråd med dette ynskjer dei ikkje at same endringar som har skjedd på Unguja skal skje på Tumbatu. I utdraget under omtaler utflytte ulikskapar mellom seg og naboar. Som ei forlenging av dette, tek vidare utdrag opp aspektet 'synlegheit' ved endring.

Idrisa møtte meg på busstoppet, han budde i eit forstadsområde av Zanzibar Town. Døra til huset hans var låst, kona låste opp då me banka på. Eg måtte spørje om dette, om dei vanlegvis låste døra? På Tumbatu står hus ofte ulåst. Når dei var borte, og når Enele var aleine heime, sa dei. Dei fortalte om livet her. Mange av dei næraste naboane kom frå Jongowe, mellom anna dei i nabohuset. Her lever dei som i Jongowe. Dei går husimellom, og et saman av og til. Dei presiserte at dei hadde eit godt forhold også til naboane som ikkje var frå Tumbatu. Mange av dei hadde vore i bryllupet deira i Jongowe. Men dei opplevde ulikskapar. Idrisa fortalte ivrig, dette var noko han hadde stussa over: Dei andre naboane, særleg dei som kom frå 'Bongo', var veldig 'smart'¹²⁸. Dei var mykje meir rå, rett fram, direkte, kanskje bråkete, samanlikna med Tumbatu-manèr, som er høfleg, diskret, roleg, stille. Det synte seg særleg i helsingar. På Tumbatu er dette meir høgtideleg, alltid «Salaam aleikum», «habari za kutwa», «habari sa huku», og «hajambo/hawajambo»¹²⁹. Dei frå Dar (es Salaam) er kjappare, brukar korte uttrykk som «vipi?», «shwari», «safi», «fresh»¹³⁰. Eller rett på sak, utan å helse fyrst.

Også klede og musikk er ulik. Kvinner frå Tumbatu går med «full drakt», dei dekkar hår, skuldrar, kne, oftast legger. Dei andre er mindre nøye på det, går gjerne ikkje fullt dekkja heile tida, og går av og til med vestlege klede heller enn *dirha* og *kanga*. Når det gjeld musikk, brukar dei på Tumbatu berre det dei sjølve spelar, til dømes maulidi med dufu-tromme, og umundi. Folk frå andre stader likar å høyre på radio eller på cd, frå store høgtalarar, høgt! Ofte 'bongo flava'.

128 Med 'smart' meinest her «kjappe», «direkte», «frampå».

129 *Salaam aleikum* = Fred vere med deg. *Habari za kutwa* = Noko nytt i dag? *Habari za huku* = Noko nytt her? *Hajambo/hawajambo* = Alt vel med kona/mannen/barna?

130 *Vipi?* = Korleis (går det)? *Shwari* = roleg. *Fresh* = bra.

Han presiserte at ulikskapane ikkje var eit problem. Då dei kom heim frå bryllupet i Jongowe, hadde naboane laga dufu-velkomst med trommer og musikk i gata¹³¹.

Dei fleste som flyttar frå Tumbatu til urbane deler av Unguja¹³², flyttar til busetnader av watumbatu. Områda Chumbuni, Mwembe Makumbi, Kibweni er område der mange watumbatu bur. Ved å bu samla på denne måten, får dei bu saman med slekt, vener, kanskje tidlegare naboar. Etter samtalar med fleire, er inntrykket at dette også legg til rette for ein kontinuitet i verdiar og levemåte frå Tumbatu, å få leve i eit miljø som liknar sitt heimemiljø. Men som Idrisa presiserte, det var ikkje problematisk å bu saman med folk frå andre stader. Ein annan sa det slik: «eg kan leve med alle ulike folk! Waskuma eller Maasai!¹³³».

Huset i Malindi

I Malindi i Stone Town er der eit samlingshus for menn frå Jongowe. Huset skal tidlegare ha vore offentleg, men er no privateigd. Det er ope for alle for menn frå Jongowe, ikkje Gomani¹³⁴. Der treffast dei kvar kveld for å spele kort, bao (eit brettspel), lese i Koranen, be, og prate saman. Når dei er der, snakkar dei dialekta *kitumbatu* saman. På jobb og ellers snakkar dei *kimjini*, «by-språk». Huset vart omtala som ein fristad, der dei kan snakke si eiga dialekt og vere seg sjølve.

At noko er synleg

Watumbatu ser seg sjølve som bærarar og forvaltarar av ein rein religiøs kultur. Samstundes bur mange utflytte watumbatu i urbane område av Zanzibar, der andre vaner er synlege, også turistar. Fleire utflytte sa det var viktig for dei å *syne* tilhøyre til Tumbatu, og å *ikkje syne* tilhøyre i

¹³¹ Han nytta ordet *mtaa* = nabolag i urbant område.

¹³² Også til Pemba, men dette kjenner eg mindre til.

¹³³ Folkegrupper på fastlandet.

¹³⁴ Menn frå Gomani har visstnok sin samlingsstad ved *daladala* (buss) #101 til Mkokotoni, ved markedet i Darajani. Dette antek eg gjeld dag og ettermiddag. Der er ei større trafikkøy, og dei frå Gomani har «deira plass» i nord-enden, rundt avisselgaren, medan dei frå Jongowe har «deira plass» i sør-enden, der det vert selt *chipsi kuku* (grillmat) om kvelden. Om denne delinga heng saman med landkonflikt og eskalering, er uvisst.

turistkultur/moderne kultur, slik dei såg denne. Ein ting er kva ein gjer, men like vesentleg er kva ein let vere synleg.

Chamiso fortalte om utdanninga si og om jobbar han gjerne ville hatt. Han skulle gjerne flytta attende til Tumbatu om det hadde blitt oppretta offentlege stillingar der. Utdanninga hans passa ikkje til å vere lærar eller sjukepleiar, og det var derfor ingenting for han å gjere der no. Om han ville flytta attende for å jobbe med turisme der? Nei, han vil ikkje syne støtte til ein slik industri. Men han ville flytta attende for ein statleg jobb.

Me snakka om maulidifeiringa. Eg spurde om han var for eller mot feiringa. Han sa at han «delvis trudde på den, delvis ikkje». Hans bidrag til maulidi handla i mindre grad om korvidt han «trudde på» sjølve feiringa. Det handla for han om å ikkje 'show detachment', syne avstand og fråkopling, frå småbysamfunnet der.

Å finne seg ei kone..

På Tumbatu er der eit kvinneoverskot, truleg i samband med at fleire gutar enn jenter reiser til byen og vert verande der. Men kva angår kvinners utsikter til giftemål, må også takast i betraktning at menn kan ha opp til 4 koner, og at det dermed ikkje er eit «ein-til-ein-reknestykke», om ein tillet å omtale det slik.

Mennene eg intervjuar i byen fortalte om utfordringar når det gjalt å finne seg kone. «Kvinner som ikkje har vakse opp på Tumbatu, vil ikkje bu der», sa dei. «Om dei er vant med eit liv i byen, med straum, vatn, 'social services', vil dei aldri i livet finne seg til rette på Tumbatu». Dette er ein vesentleg grunn til at so mange ekteskap er innan Tumbatu. Om ein mann ynskjer å fortsetje å bu på Tumbatu, vert han kanskje nøydd til å også finne kona si der. Eit mindre antal menn giftar seg med kvinner frå Mkokotoni og nærområde som Bumbwini og Gamba på Unguja, og busett seg då der. Ingen eg kjende eller hørde om hadde kone frå byen busett på Tumbatu, men det var sagt at der skulle vere nokon få. I Gomani møtte eg ei kvinne frå Tanga som var gift der, og der var visstnok nokon fleire.

Resiprositet – institusjon og organisasjon

Særleg kjent frå under britisk styre, var Tumbatu administrativt neglisjert. Også no klagar mange over mangel på tilstadevere frå styresmaktene. Samtalar med offentleg tilsette har til dels stadfesta dette. «Ja, Tumbatu er langt vekke, det er vanskeleg å nå staden reint praktisk, med *dala-dala* (buss), båt, ofte lange ventetider», vart det sagt. I denne samanheng vil eg bryte inn med ein metodisk kommentar. Denne avstanden gav ironisk nok meg som antropolog ein kapital. Det verka å vere ei gjentatt erfaring at folk utanfrå kom dit ein gong eller to, men sidan uteblei. At eg kom dit igjen og igjen etter kvar gong eg hadde vore i byen, vart ein eigen *antropologkapital*, der folk nesten overraska forstod at eg faktisk var der for å bli.

Watumbatu har i stor grad sett seg sjølve som «utanfor» og «på eiga hand», og gjer det mykje fortsatt. Dette må også sjåast i samanheng med at dei i ein periode fram mot midten av 1800-talet hadde autonomt styre. 'Sjølvstende' og 'uavhenge' er også ein vesentleg del av det eg ser som deira kollektive medvit og minne, og, meiner eg, vert i stor grad sett som verdiar for øya som heilskap. Korleis dette syner seg i organiseringa av ein del oppgåver vert teke opp i døma under.

Skule og utdanning

Barn på Tumbatu går på skule, og mange gjer det svært bra, dei er kjende for å vere 'bright', smarte og flittige. Men tilhøva ligg ikkje alltid til rette. I mange heimar er der mange barn og trangt om plassen. For å gi ungdom ro til å studere, let ein del vaksne par og familiar med større hus skuleungdom få disponere eitt eller fleire rom til lesing på kveldane, av og til med undervising.

Hjå Fum og hans kone, der eg ei tid budde, kom der ei gruppe ungdommar faste kveldar i veka, for å bruke 'sitting room', opphaldsrommet, og ei stor tavle som stod der. Ofte studerte dei til langt på kveld, og somna i rommet ved sidan av. I ein annan heim eg vitja, i Jongowe, hadde dei kveldsskule. Mange barn i 10-års alderen samla seg i opphaldsrommet og følgde med på tavleundervising. Ein mann eg intervjuar, busett i Zanzibar Town, hadde også eit hus i Gomani. Han brukte dette sjeldan sjølv, og lot derfor skuleungdom bruke det til studier.

Desse vaksne som lot ungdomar studere hjå seg, var sjølve utdanna. Dei ynskte å sjå dei unge på Tumbatu ta utdanning og kome so langt i livet som mogeleg. Soleis såg dei på det som eit kollektivt ansvar, å betre premissa for at dette kunne skje. Ettersom dei fleste som har teke utdanning i byen vert verande i byen, engasjerer også mange av desse utflyttarane seg i unge si utdanning. To menn, utdanna og busette i byen, fortalte at dei sat som styremedlemmer i UEMA, eit utdanningsråd på Tumbatu. Dei hadde møter med foreldre, der dei diskuterte finansiering og generell betring av utdanningssituasjonen på Tumbatu.

Organisasjonar på Tumbatu

På Tumbatu er der etablert NGOar, kooperativ og andre organisasjonar. WSS (*White Star Society*) er den største og mest kjende NGOen, men fleire NGOar er nystarta eller i emning. Mange bønder er organisert i kooperativ¹³⁵. Berre i Gomani finst over 15 kooperativ, der dei fleste er for bønder¹³⁶. *Community Development Bank* er ein bankorganisasjon som i samarbeid med *People's Bank of Zanzibar* tilbyr banktenester på Tumbatu¹³⁷.

Songambele er ein organisasjon av og for fiskarar, grunnlagt i 1988. 29 menn gjekk då saman i eit samarbeid for å betre fiskarars vanskelege situasjon. Fyrst skaffa dei ein fiskebåt. Etter støtte frå ADF¹³⁸ auka prosjektet i omfang, og etterkvart hadde organisasjonen havgåande fiskebåtar og fleire tilsette på land (Kpundeh 2005:87).

Fleire andre prosjekt har vore gjennomført av organisasjonar eller mindre formaliserte samarbeid. Bakeriet i Gomani skal ha vore eit samarbeidsprosjekt. Bygging og renovering av deler av skulen i Gomani skal vere gjennomført eller støtta av *Development Society*. Denne gir også teknisk

¹³⁵ Ifølje *Department of Cooperatives i Zanzibar Town* er dette fordi mange bønder er fattige, og det er då ei støtte å vere medlem i eit kooperativ.

¹³⁶ Desse er mellom anna *Sasa kwetu bora*, *Ukulima wa Mwani* (ein organisasjon som eig geiter), *Sawaki*, *Asobirie*, *Acheni*, *Onyo Letu*, *Nuru njema*, *Sadikini*, *Mdungu nambine*, *Wapewenini*, *Fikirini*, *Kikundi*, *Gomani Karani*.

¹³⁷ Ein mann frå Jongowe reiser jamnleg til banken i Zanzibar Town på vegne av kundane i *Community Development Bank*. Kundar kan forespørje uttak, og mottak desse pengane når mannen kjem attende seinare på dagen. Eg antek der er same ordning i Gomani.

¹³⁸ African Development Foundation.

støtte til vass- og elektrisitetsprosjekt som har pågått. Ein anna organisasjon, i samarbeid med universitetet i byen, jobbar for å sikre fiskebestanden ved at ikkje all yngel vert fiska opp.

Angående organisasjonar på Tumbatu, er det verdt å merke seg deira omfattande orientering utover Zanzibar og Tanzania. Garth Myers (2006) påpeikar dette for Jongowe, der dei i perioden 2001-2006 hadde motteke støtte frå UNDP (United Nations Development Program), EU (European Union), USA sin ambassade i Tanzania, og Al-Yussuf Charitable Society. Utover dette kjenner eg til at vassanlegget til skulen i Jongowe er italienskfinsiert, og solcellepanela som er installert i 106 hus i Jongowe er tyskfinansiert. WSS sine mange byggeprosjekt har alle vore gjennomført med utanlandske sponsorar. Og med sponsorhjelp var leiaren og sekretæren i WSS på kurs i India i 1 ½ månad i 2003:

Fyrst gjekk dei til det indiske konsulat for å spørje om støtte og hjelp til å drive WSS, men dei fekk avslag. Men dei heldt fram å gå dit for å spørje, gav ikkje opp, spurde oppatt og oppatt. Til slutt gjekk ambassaden med på å gi dei støtte, den indiske stat finansierte reise og kurs og 'full-board'. Kursa føregjekk ved NIIT, National Institute of Information Technology. Utover kursinnhaldet fortalte dei om maten, dei hadde valt kontinental meny med croissant og juice til frukost. Dei hadde vore i Jaipur, og dei hadde sett Taj Mahal i Agra.

Oppstarten av WSS

Som det går fram over, er White Star Society den klart største og mest etablerte NGOen på Tumbatu. Den femner om begge småbyar, og har gjennomført viktige byggeprosjekt på øya. Oppstarten av WSS er interessant, og peikar attende til tema for kapitlet. Leiaren i WSS fortalte følgende:

Det byrja som eit kunnskapsnettverk mellom personar frå Tumbatu med utdannning. Mange hadde faktisk gått i same klasse på skulen på Tumbatu. Dei samlast for problemløysing, ressursdeling. Om nokon hadde eit problem, hadde kanskje nokon andre kunnskap som kunne gi løysing på problemet.

«Om ein var advokat, var kanskje ein annan snekkar». Fyrst i 2002 vart nettverket manifestert i ein formell organisasjon, WSS. Då hadde dei vore eit uformelt nettverk i mellom 5 og 10 år.

Nettverket fungerte som ei gjensidig rådgivingsteneste. Det éin bidrog med av kunnskap éin gong, kunne ein få att når ein trengde det ein annan gong. Her vil eg understreke at det var eit *nettverk* med avtalte samlingar, ikkje kun venne- og nabotenester når det trengdes. Angående oppstarten av WSS, skulle den også fyrst vere ein 'opening-up organisation', den skulle «opne opp» Tumbatu mot og for omverda. Dette kom sterke reaksjonar på frå lokale, og det vart derfor gått bort frå dette.



I midten av biletet den sqashliknande grønsaka "tango". Under ser ein korallsteingrunnen tydeleg.

Bønder

Dei kvinnelege bøndene fortalte om vanskelege vilkår. Dei tykte dei jobba mykje og hardt, mot lita avkastning i form av avling. Skadedyr, tørke og jorderosjon, vart trekt fram som problem. Der er knappleik på dyrkingsareal, noko som gjer rotasjonssyklusen mellom eins ulike åkerlappar svært kort. På sikt er dette uheldig for næringsinnhaldet i jorda, og gjer avlingane magrare og magrare.

Kvinnene ynskte seg 'reine' avlingar, og for å få dette trengde dei opplæring om skadeinsekt og insektsmiddel, og helst økonomiske tilskot til insektsmiddel. Dei meinte dei ikkje hadde motteke

støtte frå landbruksdepartementet i Zanzibar Town, verken i form av informasjon eller subsidier. Under feltarbeidet vitja eg mellom anna *Department of Irrigation*, *Department of Agriculture* og *Department for Commercial Crops Fruits and Forestry (DCCFF)*, og dessutan landbruksstasjonane i Kizimbani og Kibokwa (Unguja), organ under landbruksdepartementet. Bøndene på Tumbatu sine opplevingar av mangel på statleg støtte vart langt på veg stadfesta av tilsette her.

Delvis som ein konsekvens av lite statleg engasjement på Tumbatu, held bøndene på tradisjonelle framgangsmåtar for jordbruk. Der finst til dømes ein offisiell jordbrukskalender som seier når ein skal plante ulike vekster¹³⁹. Bøndene på Tumbatu ser gjerne ikkje på denne kalenderen, men på deira tradisjonelle teikn og den muslimske kalenderen. Av og til kan dette motstride jordbrukskalender fullstendig, men ofte er der stor grad av samsvar¹⁴⁰. Eit anna døme på tradisjonell framgangsmåte, er kjønnsdelt handtering av visse planter. *Muhogo* (cassawa) er ei plante kvinner helst ikkje skal setje i jorda, det er ei mannleg plante.

Mitt inntrykk er at der er fleire forklaringar på kvifor bøndene på Tumbatu opplever lite statleg engasjement. Majoriteten av bøndene er kvinner. Administrative representantar på Unguja er menn. DADO (District Agricultural Development Officer) ved landbruksstasjonen i Gamba trekte fram at kvinner på Tumbatu tidlegare ikkje hadde adgang på offentlege møter, men at dette er endra no. Likevel er det grunn til å hevde at kjønnsforskjellen fortsatt forklarar noko av manglande kommunikasjon mellom bønder og administrasjon. Dei fleste av kvinnene som er bønder kontaktar ikkje med lettheit menn tilsett ved landbruksstasjonane eller departementet¹⁴¹. Dette peika også ein fagtilsett ved stasjonen i Kibokwa på: «Tumbatu, ja, også eit anna shehia, Kilindi (Nord-Unguja). Der er det også mange kvinner som er bønder, dei har lite kontakt med, eller vanskeleg for å ta kontakt med, menn». Spørsmål om kommunikasjon mellom kvinnelege bønder og landbruksstyresmaktene er også eit spørsmål om mobilitet, og om reiseløyve og reisepengar frå eventuell ektemann.

I neste rekke vil eg knyte spørsmålet om statleg engasjement attende til historisk forma kjerneverdiar av sjølvstende og uavhenge, slik dette kapittelet omtaler dei. Generelle offentlege tilbod

¹³⁹ Kalendaren var tilgjengeleg mellom anna ved landbruksstasjonen i Kibokwa, Unguja.

¹⁴⁰ Jamfør samtalar med etnobotanikar, DCCFF og med DADO for North District A, Unguja.

¹⁴¹ Også Garth Myers trekker fram dette, frå Jongowe: «Many Jongowe women have quite literally never left Tumbatu Island [...] (2006:19). Han peikar på deira breie og karakteristiske dialekt, som knapt vert forstått i byen, og soleis kan verke som ein barriere både for å ta kontakt og å bli tatt på alvor (Myers 2006:19).

har vore lite tilgjengelege på øya. Watumbatu har behalde tillit mellom anna til tradisjonell medisin, og utarbeidd kollektive velferdsløysingar der dette har vore naudsynt. Konvensjonelle, offentlege tilbod er gjerne blitt lova, men ikkje oppfylt eller oppfølgde. Etter fleire slike røynsler står dei tradisjonelle løysingane att som til samanlikning meir varige og til å stole på. Ved DCCFF omtala ein etnobotanikar dette fenomenet slik det gav seg utslag i jordbrukspraksis- og ideologi. Han såg bøndene på Tumbatu som spesielle samanlikna med øvrige Zanzibar: «The people of Tumbatu are unique. They think they are already good in their practices», sa han. Dei såg eiga tradisjonell kunnskap som overlegen den vitskaplege. Også andre små samfunn kunne vere seine med å ta til seg ny kunnskap som motstridde den tradisjonelle¹⁴², uttalte han. Dei trengde gjerne eit døme eller eit pilotprosjekt for å late seg overtale. Men dette gjaldt særskilt Tumbatu.

Graden av villigheit til å ta til seg ny kunnskap vart omtala som *early adopters* versus *late adopters*. Bønder på Tumbatu vart omtala som *late adopters* i samtale i DCCFF over, og det same vart påpeika ved landbruksstasjonen i Kizimbani. Mellom anna skulle dei der gjerne sett at bøndene nytta ein variasjon av frøtypar innan kvar avling, framfor berre éin frøtype, for å gjere avlinga meir robust. Dei fleste gjorde ikkje dette. I dette og liknande tilfelle dreier spørsmålet for bøndene seg mykje om økonomi og risiko. Bøndene gjer heile tida ei overveging av potensiell økonomisk gevinst opp mot kostnad, og av risiko, basert på vurdering av sannsyn for feilslegen avling. På Tumbatu, der mange bønder lever nærast utan pengar, er mange endringar for det fyrste for dyre, dei har ikkje kapital til å til dømes kjøpe nye frøtypar. Vidare vert for desse *all* risiko ein for stor risiko, og det tryggaste vert å halde fram slik ein har gjort. Sett frå administrativ side vert det sett som eit spørsmål om *villigheit* til å ta til seg kunnskap. Fleire på denne sida vil hevde at det ikkje er tilbodet det står på, men bønder på Tumbatu sin uvilligheit til å gå vekk frå etablert tradisjon. Der *har* blitt gitt opplæring i dyrkingsteknikkar og ulike frøtypar i Gomani, og planar om utvida opplæring er på trappene.

¹⁴² Han omtala det som TEK, Traditional Ecological Knowledge.

Kapittel 5: konkluderande betraktningar

Utflyttarkultur

Sarah Berry (1985) omtaler folkegruppa Yoruba sin migrasjon i vest-Nigeria på 1900-talet. Ho peikar på korleis folk som migrerte, anten det var for lønsarbeid, handel eller kommersielt jordbruk, samstundes beholdt relativt uendra livsstil og sosiale relasjonar. Dei ivaretok tette band til opphavssamfunnet, mellom anna gjennom giftemål (Berry 1985:41). Kjennskap til dette gir implikasjonar for korleis ein bør studere gitte Yoruba-samfunn. Det kan ikkje studerast som ei territorialt tilknytt og organisert gruppe, snarare: «it is likely to comprise a group of people [...], who maintain a tradition of descent from a common place and who often organize social actions and interpersonal relationships in terms of that tradition» (Berry 1985:42).

Som førre og dette kapittel syner, bur mange utflytte frå Tumbatu i dei same bynære områda, med ein livsstil og sosiale relasjonar liknande på Tumbatu. Skulle ein studert eit avgrensa, bynært område der watumbatu budde, ville ein der, med Sarah Berry (1985) si erkjenning, sett ei gruppe med samstundes sterke og viktige kulturelle, sosiale og økonomiske band attende til 'opphavssamfunnet'. Som kapittel 4 syner, kjem utflytte frå Tumbatu i ein del dilemma, mellom anna knytt til musikk og omgang med alkohol. Nokre hadde aldri vore på ein bar eller eit diskotek, nokre hadde sett innom ein gong eller to, éin likte å gå dit iblant, og alle understreka at dei ikkje smakte alkohol. Dei forklarte det med at dei «allereie hadde vakse opp» på Tumbatu, og derfor ikkje lot seg endre eller freiste av vaner i byen. Ein forklarte det slik: «I had already matured when I left the island. My mind is not attracted to anything else than what is already learned».

Men uendra er dei heller ikkje. Ei utflytt kvinne busett i byen framheva korleis ein endra seg gjennom utdanning. «Med utdanning får ein nye tankar og idear, ein har andre typar diskusjonar», sa ho. Dette vart trekt fram av fleire, at dei etter utdanning følte seg endra og litt mindre like folka som budde på Tumbatu. Ein sa: «Also people of Tumbatu have discussions, they talk. But not bright like these people (i byen)». Ein annan fortalte om å vere attende på vitjing: «When I am back in Tumbatu for maybe a month, it is difficult. They are not my activities, fishing, I don't know fishing. From I opened my eyes, there was a book and a pen in front of me». Ei ganske anna form for personleg endring eg vil nemne kort, er dei få eg kjende til som kom frå Tumbatu, budde i byen, og

var å betegne som 'narkomane'. Eg møtte éin, og vart fortalt om ein annan. Desse var sjeldan attende på Tumbatu. Den eine var av og til attende, og då røykte han berre sigarett. Om han såg folk frå Tumbatu når han var i byen, brukte han å gøyme seg før dei hadde sett han, han ville ikkje bli sett.

Sjølv om det hjå utflyttarane vert uttrykt ulike kjensler av distanse, eller dei finn seg sjølve i dilemma som det gjekk fram i kapittel 4, er det ikkje mindre viktig å *syne* nærleik og deltaking i det dei omtaler som tradisjon. Forskjellen mellom det synlege og det skjulte, tek Rachel Elisabeth Eide (2000) opp i hennar arbeid frå Mafia Island. Gjennom hennar fokus på tid, syner ho vesensforskjellar ved dag og natt. «Natta forstås som et rom hvor andre og farlige vesener befinner seg og som mennesker derfor helst ikke beveger seg i» (Eide 2000:132). Med natta som «farleg» rom mennesker helst ikkje befinn seg i, vert den samstundes eigna skjulestad for løynder som utanomekteskaplege forhold. Slike forhold er i strid med Islam sin lærdom, og soleis eit normbrot i høve religiøs kultur. Ved å legge dette normbrotet til «den skjulte natta», kan ein likevel seiast å anerkjenne normers orden¹⁴³, ettersom ein faktisk gjer «det gale til 'riktig tid'» (Eide 2000:132), ein prøver å skjule handlingar som er 'gale'.

Også utflytte frå Tumbatu syner eit medvit om at 'berre det synlege er synleg'. Deira tilvære på Unguja er på mange måtar ei vidareføring av livsstil frå Tumbatu. Men på nokre punkt opplever dei større grad av distanse. I slike tilfelle er kva som vert *synt* meir vesentleg enn kva som faktisk er, som å delta i maulidi sjølv om ein ikkje anerkjenner feiringa.

Strategiar for støtte i og til småbyen

Resiprositet er tidlegare i oppgåva blitt teke opp i samband med utveksling av kokt mat og med vaksne barn si praktiske og økonomiske støtte til foreldre. Som oppgåva i sin heilskap gir uttrykk for, har Tumbatu som stad ein distinkt 'identitet', og innbyggjarane uttrykker i stor grad tilhøyre til denne identiteten og til småbysamfunna. Å vekse opp der, er å *bli gitt* ein god, religiøs kultur. Dei utflytte sine bidrag som ikkje rettar seg mot familie eller andre einskildpersonar, men mot småbysamfunnet som heilskap, meiner eg kan sjåast i eit resiprositetsperspektiv, som gjenyting av denne mottatte gåva. Der vert i lita grad eksplisitt forventa gjenyting, og kor vidt gjenyting vert gitt avhenger i stor grad av evne, for det meste økonomisk evne. Soleis kan ein sei at dei utflytte sine bidrag har trekk av Sahlins' generaliserte resiprositet (2004:194).

¹⁴³ Eide opnar for at desse normbrota òg kan sjåast som motstand, ikkje berre som tilpassingar (2000:134-135).

Sahlins skil mellom resiprositet og redistribusjon (pooling) (2004:188). Kunnskapsnettverket som var forgjengaren til White Star Society kan sjåast som ei form for redistribusjon. Utvekslinga av kunnskap skjedde *innan* gruppa, ikkje mellom definerte partar. Dei ulike sin kunnskap vart «samla inn» i gruppa som eining og forum, og ved same høve distribuert utatt i den same gruppa. Dette meiner eg tilsvare Sahlins' utlegning om retning i denne formen for transaksjon (2004:188).

Angående temaet om støtte til og i småbyen, vil eg ta opp att spørsmålet om støtte til kvinnelege bønder. Det går fram at mange av desse klandrar 'staten' for at dei ikkje gjer nok for å hjelpe dei. Dette vert langt på veg stadfesta som tilfelle, i samtalar med statleg fagtilsette. Dei peikar samstundes på at bønder på Tumbatu skil seg ut med deira sterke tillit til tradisjonell jordbrukspraksis- og kunnskap, også nemnt som 'TEK' av ein. Den følgjande, korte diskusjonen kan ikkje gjenspegle omfanget av den faglege diskusjonen kring emnet, men gir eit perspektiv på spørsmålet om støtte til kvinnelege bønder. Omgrepa TEK (Traditional Ecological Knowledge), IK (Indigenous Knowledge) eller ITK (Indigenous Technical Knowledge), som i stor grad nyttast overlappende, refererer i korte trekk til kunnskap som er lokal/innfødd, tradisjonell, og gjerne praktisk (Kalland og Sejersen 2005:133). Omgrepa vert av fleire omtalt som uheldige i den grad bruken av dei uttrykker ei ibuande og essensialisert kontrastering til 'scientific knowledge', vitskapleg kunnskap (sjå Kalland og Sejersen 2005:3-4; Agrawal 1995). Som del av ein meir omfattande kritikk, trekker Arun Agrawal fram tendensar til å framstille vitskapleg kunnskap som 'open' og tradisjonell kunnskap som 'lukka' (1995:423-424). Trass i Agrawal sin kraftige kritikk av ei slik framstilling, ser eg deler av den i samanheng med spørsmålet om støtte til kvinnelege bønder. Utan å forplikte meg til det omliggande tankegodset Agrawal hevdar knyter seg til framstillinga (1995), er det utelukkande tanken om tradisjonell kunnskap som 'lukka' eg ser som interessant. I materialet eg framstiller over, framstår den tradisjonelle kunnskapen knytt til landbruk på Tumbatu til ei grad lukka. Tilsette i offentleg landbrukssektor omtaler dei som 'unique', fordi dei meiner dei allereie veit best. Eg meiner det kan seiast at kunnskapen dei *har*, i stor grad er lukka. Dette utelukkar allikevel ikkje å *tilføye* kunnskap. Det bøndene hovudsakleg ynskjer hjelp til, er insektsbekjemping. Det er grunn til å tru at tradisjonell jordbrukskunnskap ikkje involverer midlar som tilsvare kjemiske plantevernmiddel si virkegrad. Den 'vitskaplege' kunnskapen blir eit *tillegg* til den tradisjonelle kunnskapen, utan å gripe inn i og endre den. Eg meiner den tradisjonelle kunnskapen knytt til landbruk på Tumbatu i stor grad er lukka (jf Agrawal 1995:423-424). Dette utelukkar ikkje at bøndene «bygger på» den kunnskapen dei allereie har, med vitskapleg kunnskap.

Som ein kommentar til diskusjonen om watumbatu sine ulike forhold til Zanzibar, vil eg ta med nokre betraktingar om deira forhold til fastlandet, til kysten av hovudsakleg Tanzania, eventuelt Kenya.

I artikkelen «Bridging Divided Identities – or an Agency of Political Domination? Reassessing the Future of the Tanzanian Union» syner Kjetil Tronvoll (2006) unionsforholdet mellom Zanzibar og Tanzania som komplekst og komplisert. Eg kan ikkje her gå inn på alle fasettar av denne kompleksiteten, men konsentrerer meg om dei deler eg knyter til eigen diskusjon. For Zanzibar sin del er unionen vesentleg assymmetrisk, med Tanzania i ein posisjon av større makt. Dei mange frå *bara*, fastlandet, som bur på Zanzibar, vert særleg innan opposisjonspartiet CUF kontrastert mot 'zanzibarar-identitet', sjølv om ein slik er vanskeleg å samanfatte. Dei hevdar at CUF, om dei kjem til makta, vil tvinge attende zanzibararar med fastlandsopphav. CUF på si side hevdar at der ved vala i 1995 og 2000 vart sendt CCM-tilhengarar frå Tanzania til Zanzibar, for å urettmessig stemme på CCM der, og soleis sikre fleirtal¹⁴⁴. Kort kan ein seie at mellom dei mange ulike opphava på Zanzibar er det mellom *wabara*, dei frå fastlandet, og 'resten' på Zanzibar at hovudskiljelina vert trekt (Tronvoll 2006). Som ein eldre mann sa det: «No matter what kind of Union we have, you cannot bridge the sea that divides us!» (Tronvoll 2006:230).

Motsetnadsforholdet mellom Zanzibar og Tanzania peikar også Roman Loimeier på. Han trekker fram Abeid Amani Karume¹⁴⁵ som proklamerte at «the Arusha Declaration [...] of 1967 may be acceptable for the mainland, but not for Zanzibar» (Loimeier 2006:125). Som avisa *an-Nuur* også krevde angående 'ølreklamar og skjønneheitskonkurransar', skulle den «stoppe ved Chumbe», ei øy utanfor Unguja. Den religiøse gruppa Anṣār al-Sunna («Helpers of the Sunna») på Zanzibar har særleg frå 1980-talet hevda at fastlandet i aukande grad er influert av kristendom. «At the same time, Zanzibar is portrayed as a sort of «last resort» for the Muslims in East Africa» (Loimeier 2006:126).

Tronvoll (2006) og Loimeier (2006) skisserer eit motsetnadsforhold mellom Zanzibar og Tanzania. Ettersom eg i denne oppgåva tek føre meg spesifikt Tumbatu, har eg mogeleggheta til å nyansere dette motsetnadsforholdet, nettopp med omsyn til Tumbatu. Mitt generelle inntrykk er at

¹⁴⁴ CCM er regjerande parti også i Tanzania.

¹⁴⁵ President på Zanzibar 1964-1972.

Tumbatu på mange område orienterer seg mot fastlandet, vel å merke mot kysten. Fiskarar frå Tumbatu er borte i veker og månader for å fiske og selje fisk i kystbyområda av fastlandet. Etter sigande har ein del fiskarar koner også der, i tillegg til på Tumbatu, og der er nokre kvinner frå Tanga som er gifte og busette i Gomani, Tumbatu. Der er relativt få kvinner frå Unguja busett i Gomani. Fleire menn frå Tumbatu driv handelsverksemd mellom kystbyar som Dar es Salaam, Tanga, Mombasa, og attende til Tumbatu, eventuelt Unguja. Det kan også igjen nemnast at *maulidi ya dufu* kom til Tumbatu frå Tanga (Nuotio 2006).

Unionsforholdet mellom Tanzania og Zanzibar involverer assymetrisk maktdeling, og Zanzibar som periferi i høve sentrumet Tanzania (jf Tronvoll 2006). Tumbatu sitt 'umiddelbare fastland' er ikkje Tanzania, men Zanzibar, eller Unguja. Det er i høve Unguja som sentrum at Tumbatu vert periferi, og det er av staten Zanzibar at Tumbatu har blitt neglisjert historisk, og som dette kapittelet går inn på, på ein del område fortsatt opplever seg neglisjert. Organisasjonar på Tumbatu si omfattande orientering utover, antyder at ein har tatt konsekvensane av desse røynslene, og delvis «gitt opp» staten¹⁴⁶.

Nærleiken til Unguja gir også nær kjennskap til endringar turisme kan bringe med seg. Store turiststader som Nungwi og Matemwe representerer eit 'moralsk forfall' folk på Tumbatu ynskjer å halde vekke frå eiga øy. Med denne kjennskapen ser mange på Tumbatu ut til å sjå *si øy* som den «siste skanse» for 'rein, religiøs kultur' på *Zanzibar/Unguja* (jf Loimeier 2006:126).

¹⁴⁶ Ein vidare diskusjon ser ut til å krinse rundt sentrale tema i James Ferguson si «Global Shadows» (2006), om sivilsamfunn, internasjonale organisasjonar, og staten si rolle. I tråd med fokus og omfang, og i den grad dei same erkjeningane allereie finst i oppgåva gjennom eigne inngangar og framstillingar, går eg ikkje vidare med nett denne diskusjonen.

Konklusjon

«An island, if it is big enough, is no better than a continent. It has to be really quite small before it feels like an island». D. H. Lawrence.

Gjennom denne oppgåva har eg formulert det eg anser for å vere kjerneverdier hjå watumbatu. Formuleringa av kjerneverdier er ei formidling og ei utleiing av av det eg har opplevd at folk der er opptatt av, og ser som viktig. Dette er også det «enkle» svaret på oppgåva sin problemstilling, at dei ser sine kjerneverdier som viktige og verdifulle. Dei ulike tema som har blitt tatt opp i samband med spørsmålet «korleis ser watumbatu sine kjerneverdier i *desse tider* av endring», opnar for betraktningar rundt dette svaret.

I oppgåva vert Zanzibar og Tumbatu si eldre og nære historie i ulik grad inkludert som del av samtida. Det går fram at watumbatu, sidan deira persiske opphav frå byrjinga av 1200-talet, ikkje har hatt den same nylige tilstrøyminga av mellom anna britar, indarar og arabarar som resten av Zanzibar i stor grad har hatt. Dette karakteristiske opphavet meiner eg har vore med på å skape eit særskilt kollektivt medvit. I den seinare tid, kanskje særleg i tida då Zanzibar var under britisk styre, meiner eg deira kollektive kjerneverdier har blitt forsterka som følge av neglisjering og til dels negativ omtale. Knytt til problemstillinga, om syn på kjerneverdier, gir dette eit syn på verdiane som utleia av *røynsle*. Watumbatu har *erfart* neglisjering, men har også gjennom løysingar basert på kollektivitet og resiprositet, erfart eigne kjerneverdier som til samanlikning *bestandige* og *til å stole på*. Som ei vidareføring og konsekvens av kjerneverdier som *røynsle/erfaring*, syner desse verdiane seg gjennom oppgåva å bli sett på og brukt som *strategi*.

Omtalen av *komplementaritet* mellom kvinne og mann er i stor grad introduserande til framstillinga av kjerneverdier. Det går også fram at husmora har ein politisk funksjon, som integrerande og som formidlar av kjerneverdien *egalitet*. Dette kan sjåast som ein *strategi* for integrering av «nykomarar». Sameleis, men i større grad, og meir aktuelt når det gjeld '*desse tider* av endring', er restriktiv praksis overfor framande og turistar ein måte å sikre sine kjerneverdier på. Eg ser småby-samfunna på Tumbatu som kollektive og inklusive, noko som i stor grad baserer seg på *egalitet*, på likskap, og dermed stor grad av *prediksjon* (jf Dasgupta 1988, i Putnam 1993). I småbyen Gomani er der omlag 10.000 innbyggjarar, men ikkje politi, dei aller fleste tvistane vert løyst gjennom *sheha*.

Folk har ei generell oppleving av sitt samfunn som trygt. Gjennom regulert tilkomst, og integrering av nykomarar, aukar sjansen for å bevare denne *egalitetsbaserte prediksjonen*.

Oppgåva hevdar at Tumbatu som økonomisk eining ikkje eigentleg 'går rundt', men avheng-er av støtte frå utflytte. Dette gjeld i relasjonen mellom foreldre og barn, og engasjementet dei utflytte syner i organisasjonar på heimeøya. Eg har sett støtta frå barn til foreldre som ei gjenyting for livet som er blitt gitt dei i gåve, og ser soleis på støtta som ei resiprositetshandling. Slik oppfattar eg også bidraga frå dei utflytte til småbysamfunna som heilskap, som ei gjenyting for gåva 'tradisjon' som er gitt, gjennom oppvekst der. Med utdanningstilbod, og dermed mulegheit for å skaffe seg utdanning og jobb, er *resiprositet* ein *strategi* for støtte til og utvikling av heimstaden.

Kjerneverdiane vert også sett som gjenstand for forhandling og justering. Mellom anna spørsmålet om turisme, som hittil har vore uaktuelt grunna manglande straum og ustabil vassføring, er iferd med å bli «ei heit potet», med meiningsskilje mellom generasjonar og mellom landsbyar. Slik eg forstår det, ser dei som er imot innføring av turisme på øya, på folk sine ynskjer om turisme som ei forråding av tradisjon. Det vert frykta at denne vil 'forvitte'. Dei mange som ynskjer turisme på øya, ser på turisme som potensielt inntektsgrunnlag på øya, og dermed livsgrunnlag, og på *denne* måten ei vidareføring av watumbatu sin tradisjon. Eg har sett striden i eit resiprositetsperspektiv, der eg opnar for at ynskjet om turisme vert sett på som ei avvising av 'tradisjon' som gåve. Framstillingar av resiprositet i oppgåva er i stor grad opplyst av Mauss' (1995) og Sahlins' (2004) omtaler av resiprositet.

Til sist i oppgåva trekker eg mellom anna fram Tumbatubaserte organisasjonar, og deira aktive verksemd for å skaffe sponsormidlar til prosjekt. Fleire prosjekt er blitt finansiert av sponsorar utanfor Zanzibar. Det ser ut til at watumbatu trekker på *røynsla* av neglisjering, og i stor grad satsar på ei direkte tilknytning mellom deira eigne organisasjonar og utanlandske sponsorkrefter, i form av land eller organisasjonar. Soleis framstår *autonomi* og *sjølvstende* i høve staten Zanzibar, som også ein verdi.

Ein kommentar til det som til no er sagt, og til oppgåva som heilskap, dreier seg om splider. I ulike samanhengar syner der seg skiljelinjer i haldningar hjå watumbatu. Mellom småbyane, Goman og Jongowe, er der ei samansett splid. Mellom unge og eldre er der splid mellom anna i synet på turisme. Også mellom dei utdanna utflytte, og dei uuttanna fastbuande på Tumbatu er der splid, som oppgåva sporadisk nemner. Fleire har peika på behovet for eit sterkare leiarskap på øya, som kan verke samlande, både mellom landsbyar og mellom ulike syn, særleg i spørsmålet om innføring av turisme på øya.

Referanseliste

Litteratur

Agrawal, Arun (1995) «Dismantling the Divide Between Indigenous and Scientific Knowledge» i *Development and Change*, Vol. 26. Side 413-439. Oxford:Blackwell Publishers.

Ako, Rosemarie Mwaipopo (1995) «Household resource management and patriarchal relationships: the impact of seaweed farming in Paje village, Zanzibar» i Creighton, Colin og Omari, C.K. *Gender, family and household in Tanzania*. Vermont:Ashgate Publishing Company.

Barsnes, Kjell Einar (2009) *Som ein far. Ein analyse av disiplin og straff i tanzaniansk skule*. Universitetet i Oslo. Masteroppgåve.

Barth, Fredrik (1999) «Comparative Methodologies in the Analysis of Anthropological Data» i Bowen, John R. og Petersen, Roger (red). *Critical Comparisons in Politics and Culture*. Cambridge University Press.

Bennett, Norman R. (1978) *A History of the Arab State of Zanzibar*. London: Methuen & Co Ltd.

Berry, Sara (1985) *Fathers work for their sons : accumulation, mobility, and class formation in an extended Yorùbá community*. Berkeley:University of California Press.

Bourdieu, Pierre; Broady, Donald og Palme, Mikael (1986) *Kultursociologiska texter. I urval av Donald Broady och Mikael Palme*. Stockholm:Brutus Östlings bokförlag.

Bryceson, Deborah (1995) «Gender relations in rural Tanzania: Power politics or cultural consensus?» i Creighton, Colin og Omari, C.K. *Gender, family and household in Tanzania*. Vermont: Ashgate Publishing Company.

Caplan, Patricia (1984) «Cognatic descent, Islamic law and women's property on the East African coast» i Hirschon, Renée (red). *Women and property – women as property*. London & Canberra: Croom Helm.

Caplan, Pat (1989) «Perceptions of Gender Stratification» i *Africa: Journal of the International African Institute*. Volume 59(2). Side 196-208.

Caplan, Pat (1995a) «'Children are our wealth and we want them': A difficult pregnancy on Northern Mafia Island, Tanzania» i Bryceson, Deborah Fahy (red). *Women Wielding the Hoe. Lessons from Rural Africa for Feminist Theory and Development Practice*. Oxford: Berg Publishers.

Caplan, Pat (1995b) «'Law' and 'custom': Marital Disputes on Northern Mafia Island, Tanzania» i Caplan, Pat (red). *Understanding Disputes. The Politics of Argument*. Oxford: Berg Publishers.

Carsten, Janet (1989) «Cooking money: gender and the symbolic transformation of means of exchange in a Malay fishing community» i Parry, J. og Bloch, M. (red). *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge University Press.

Carsten, Janet (1997) *The Heat of the Hearth: the Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. Oxford: Clarendon press.

Dasgupta, Partha (1988) «Trust as a commodity» i Gambetta, Diego (red). *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford:Basil Blackwell.

Echtler, Magnus (2006) «The Recent Changes in the New Year's Festival in Makunduchi, Zanzibar. A reinterpretation» i Loimeier, Roman og Seesemann, Rüdiger (red). *The Global Worlds of the Swahili. Interfaces of Islam, Identity and Space in 19th and 20th – Century East Africa*. Berlin:Lit Verlag.

Eide, Rachel Elisabeth (2000) *Kvinner i tiden: om sosial konstruksjon av tid på Mafia, Tanzania*. Universitetet i Oslo. Hovedoppgåve.

«Elverum» (2009). ssb.no. Tilgjengeleg: http://www.ssb.no/kommuner/hoyre_side.cgi?region=427 (lese:20.5.2010)

Fair, Laura (2001) *Pastimes and Politics. Culture, Community and Identity in Post-Abolition Urban Zanzibar, 1890-1945*. Athens:Ohio University Press.

Ferguson, James (2006) *Global Shadows. Africa in the Neoliberal World Order*. Durham/London:Duke University Press.

Geissler, Paul Wenzel og Prince, Ruth Jane (publiserast 2010) *The Land is Dying. Contingency, Creativity and Conflict in Western Kenya*. New York/Oxford:Berghahn Books.

Giles, Linda L. (2009) «Societal Change and Swahili Spirit Possession» i Larsen, Kjersti (red). *Knowledge, Renewal and Religion. Repositioning and changing ideological and material circumstances among the Swahili on the East African Coast*. Uppsala:Nordiska Afrikainstitutet.

Gripsrud, Jostein ([1999] 2002) *Mediekultur. Mediesamfunn*. Oslo:Universitetsforlaget.

Gullestad, Marianne (1989) *Kultur og hverdagsliv*. Oslo:Universitetsforlaget.

Haji, Haji Gora (2006) *Kamusi ya Kitumbatu*. Zanzibar:Express Printing Services.

Hastrup, Kirsten (1983) «Kulturelle kategorier som naturlige ressurcer: Exempler fra Islands historie» i Hjort, Anders (red) *Samhälle och Ekosystem – om tolkningsproblem i antropologi och arkeologi*. Forskningsrådsnämnden, rapport 83:7. Uppsala:Offcetsenter AB.

Hastrup, Kirsten (1990) *Island of Anthropology*. Odense:Odense University Press.

Horton, Mark og Middleton, John (2000) *The Swahili. The social landscape of a mercantile society*. Oxford:Blackwell Publishers.

Ingrams, W.H. ([1931]1967) *Zanzibar. Its History and its People*. London:Frank Cass & Co. Ltd.

Ingrams, W.H. ([1942]1966) *Arabia and the Isles*. London:John Murray, Albemarle Street, W.

Issa, Amina Ameir (2006) «The Legacy of Qādirī Scholars in Zanzibar» i Loimeier, Roman og See-semann, Rüdiger (red). *The Global Worlds of the Swahili. Interfaces of Islam, Identity and Space in 19th and 20th – Century East Africa*. Berlin:Lit Verlag.

Kalland, Arne og Sejersen, Frank; med bidrag frå Broch, Harald Beyer og Ris, Mats (2005) *Marine Mammals and Northern Cultures*. Edmonton:CCI Press.

Khattor, Juma (udatert) *The Oral History of the Indigenous Polities in Tumbatu up to 19th Century*. Tilgjengeleg ZIORI (Zanzibar Indian Ocean Research Institute), Zanzibar.

«Kongsvinger». kongsvinger.kommune.no. Tilgjengeleg:
<http://www.kongsvinger.kommune.no/no/Artikler/Fakta-om-Kongsvinger/> (lese:20.5.2010)

Kpundeh, Sahr J. (2005) «The Big Picture: Building a Sustainable Reform Movement against Corruption in Africa» i *Civil society and corruption: mobilizing for reform*. Colgate University, Center for Ethics and World Societies. University Press of America.

Kresse, Kai (2006) «Debating *maulidi*: Ambiguities and Transformations of Muslim Identity along the Kenyan Swahili Coast» i Loimeier, Roman og Seesemann, Rüdiger (red). *The Global Worlds of the Swahili. Interfaces of Islam, Identity and Space in 19th and 20th – Century East Africa*. Berlin: Lit Verlag.

Larsen, Kjersti (1988) *Unyago – fra jente til kvinne. Utforming av kvinnelig kjønnsidentitet i lys av overgangsrutiner, religiøsitet og modernisering*. Oslo:Universitetet.

Larsen, Kjersti (2000) «The Other Side of 'Nature': Expanding Tourism, Changing Landscapes and Problems of Privacy in Urban Zanzibar» i Broch-Due, Vigdis og Schroeder, Richard A. (red). *Producing nature and poverty in Africa*. Uppsala:Nordiska Afrikainstitutet.

Larsen, Kjersti (2004) «Change, Continuity and Contestation: The Politics of Modern Identities in Zanzibar» i Caplan, Pat og Topan, Farouk. *Swahili Modernities: Culture, Politics, and Identity on the East Coast of Africa*. Africa World Press, Inc.

Larsen, Kjersti (2008) *Where humans and spirits meet. The politics of rituals and identified spirits in Zanzibar*. New York/Oxford:Berghahn Books.

Lawrence, D.H. med Mehl, Dieter (red) og Jansohn, Christa (red) (2002) *The Woman Who Rode Away And Other Stories*. Cambridge University Press.

Lien, Marianne E. (2001) «Likhet og verdighet. Gavebytter og integrasjon i Båtsfjord» i Lien, Marianne E.; Lidén, Hilde; Vike, Halvard. *Likhetens paradokser. Antropologiske undersøkelser i det moderne Norge*. Oslo:Universitetsforlaget.

Loimeier, Roman (2006) «Coming to Terms with «Popular Culture»: The 'ulamā' and the State in Zanzibar» i Loimeier, Roman og Seesemann, Rüdiger (red). *The Global Worlds of the Swahili. Interfaces of Islam, Identity and Space in 19th and 20th – Century East Africa*. Berlin:Lit Verlag.

Lund, Sarah (2001) «Bequething and Quest: Processing Personal Identification Papers in Bureaucratic Spaces (Cuzco, Peru)» i *Social Anthropology. The Journal of the European Association of Social Anthropologists* 9 (1) 2001. Side 3-24. Cambridge University Press.

«Malaysia visit tumbatu» (2009). nuruliman.com. Tilgjengeleg:
http://www.nuruliman.com.my/english_version/images/stories/zanzibar_06.jpg (lese:6.5.2010)

Malinowski, Bronislaw ([1922]1978) *Argonauts of the Western Pacific: an Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London:Routledge & Kegan Paul.

“Map Zanzibar”. eastafricaadventure.com. Tilgjengeleg:

<http://www.eastafricaadventure.com/pictureslow/Maps/zanzibar%20map.jpg> (lese:2.5.2010)

Mauss, Marcel ([1950]1995) *Gaven. Utvekslingens form og årsak i arkaiske samfunn. Oversatt og med etterord av Thomas Hylland Eriksen*. Oslo:Cappelen.

McMahon, Elisabeth (2006) «'A solitary tree builds not': *Heshima*, community, and shifting identity in post-emancipation Pemba Island» i *International Journal of African Historical Studies* 39, 2, s. 197-218.

Moore, Henrietta L. (1999) «Gender, symbolism and praxis. Theoretical approaches» i Moore, Henrietta L., Sanders, Todd og Kaare, Bwire. *Those who play with fire. Gender, fertility and transformation in East and Southern Africa*. London:The Athlone Press.

Myers, Garth (2005) «Place and Humanistic African Cultural Geography: A Tanzanian Case» i *Journal of Cultural Geography Spring/Summer 2005*, 22(2). Side 1-26.

Nimtz, August H. (1980) *Islam and politics in East-Africa. The Sufi Order in Tanzania*. Minneapolis:University of Minnesota Press.

Nuotio, Hanni (2006) «The Dance that is not Danced, the Song that is not Sung: Zanzibari Women in the *maulidi* Ritual» i Loimeier, Roman og Seesemann, Rüdiger (red). *The Global Worlds of the*

Swahili. Interfaces of Islam, Identity and Space in 19th and 20th – Century East Africa. Berlin:Lit Verlag.

O'Rourke, Dennis (1988) «Cannibal Tours». Film. Australia:Shock.

O'Rourke, Dennis (1999) «On the making of 'Cannibal Tours'». Tilgjengeleg:
http://en.wikipedia.org/wiki/Cannibal_Tours (13.5.2010).

Olsen, Elisabeth Fosseli (1999) *Dealing with conflicts. An anthropological study of joking relationships among women in a Zanzibari village*. Universitetet i Oslo. Hovudoppgåve.

Omari, C.K. (1995) «Decision-making and the household: Case studies from Tanzania» i Creighton, Colin og Omari, C.K. *Gender, family and household in Tanzania*. Vermont:Ashgate Publishing Company.

Peake, Robert (1989) «Swahili Stratification and Tourism in Malindi Old Town, Kenya» i *Africa: Journal of the International African Institute*. Volume 59(2). Side 209-220.

Pearce, F.B. ([1920]1967) *Zanzibar. The Island Metropolis of Eastern Africa*. London: Frank Cass & Co LTD.

«Pemba Island» (2004). Zanzinet.org. Tilgjengeleg:
<http://www.zanzinet.org/zanzibar/pemba/pemba.html> (lese:14.3.2010)

Piot, Charles (1999) *Remotely Global. Village Modernity in West Africa*. University of Chicago Press.

Putnam, Robert D., med Leonardi, Robert og Nanetti, Raffaella Y. (1993) *Making democracy work. Civic traditions in modern Italy*. Princeton University Press.

Rudie, Ingrid (1994) *Visible Women in East Coast Malay Society*. Oslo:Scandinavian University Press.

Sahlins, Marshall ([1974] 2004) *Stone Age Economics*. London:Routledge.

Sanders, Todd (2008) *Beyond Bodies: Rainmaking and Sense Making in Tanzania*. University of Toronto Press.

Schoenbrun, David L. (2006) «Conjuring the Modern in Africa: Durability and Rupture in Histories of Public Healing between the Great Lakes of East Africa» i *The American Historical Review*, 111:5. Side 1403-1439.

Sloane, Patricia (1999) *Islam, modernity and entrepreneurship among the Malays*. Houndmills:Macmillan.

Snyder, Katherine A. (1999) «Gender ideology, and the domestic and public domains among the Iraqw» i Moore, Henrietta L., Sanders, Todd og Kaare, Bwire. *Those who play with fire. Gender, fertility and transformation in East and Southern Africa*. London:The Athlone Press.

Strange, Heather (1981) *Rural Malay women in tradition and transition*. New York:Praeger Publishers.

Strathern, Marilyn (1981) «Self-interest and the social good: some implications of Hagen gender imagery» i Ortner, Sherry B. og Whitehead, Harriet (red). *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge University Press.

«Tanzania Human Rights Report 2008» (2009). Legal and Human Rights Centre, Tanzania.

Tempels, Placide (1969) *Bantu philosophy*. Paris.

Thomas, N. (1996) «History and Anthropology» i Barnard, Alan og Spencer, Jonathan (red). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London:Routledge.

Topan, Farouk (2006) «From Coastal to Global: The Erosion of the Swahili «Paradox» i Loimeier, Roman og Seesemann, Rüdiger (red). *The Global Worlds of the Swahili. Interfaces of Islam, Identity and Space in 19th and 20th – Century East Africa*. Berlin: Lit Verlag.

Trimingham, John Spencer (1964) *Islam in East Africa*. Oxford:Clarendon Press.

Tronvoll, Kjetil (2006) «Bridging Divided Identities – or an Agency of Political Domination? Reassessing the Future of the Tanzanian Union» i *International Journal on Minority and Group Rights* 13. Side 223-241. Koninklijke Brill NV. Printed in the Netherlands.

Winther, Tanja (2005) *Current styles: introducing electricity in a Zanzibari village*. Oslo:Unipub.
Doktoravhandling

Woodburn, James (1998) «'Sharing is not a form of exchange': an analysis of property-sharing in immediate-return hunter-gatherer societies» i Hann, C.M. (red). *Property relations. Renewing the anthropological tradition*. Cambridge University Press.

Young, Sera L. (2003) ««Listen, without blood there is no life»: An Ethnography of Anemia During Pregnancy» i *Nutritional Anthropology*. Volum 26, nummer 1. Side 10-19.

Zanzibar National Archives (ZNA)

BA/18/21 (1931)

BA/18/25 (ukjent år)

SA/1/24 (1961)

«Medical Tumbatu» (ZNA 1950)

«Jetty at Tumbatu Island» (ZNA 1958)

«Tumbatu Water Supply» (ZNA 1958-1964).